انا مدینۃ العلم و علی بابہا

OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

اساسِ نفسیات

OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

سلسلۂ نصابیاتِ علمیہ جامعۂ عثمانیہ

اساسِ نفسیات

تصنیف

پروفیسر ولیم میکڈوگل، ایف۔ آر۔ ایس۔

ترجمہ

مولوی معتضد ولی الرحمٰن صاحب۔ ایم اے

مددگار پروفیسر نفسیات کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۱ھ سنہ ۱۳۴۱ ف م سنہ ۱۹۳۲ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میتھوئن اینڈ کمپنی کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اُردو میں ترجمہ
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین اساس نفسیات

دیباچۂ مصنّف

وہ زمانہ اب گزر گیا جب کوئی ایک واحد مصنف نفسیات کی ایک موزوں درسی کتاب لکھنے کی امید کر سکتا تھا۔ اس علم کی اب اس قدر شاخیں ہیں، اس کے اس قدر طریقہ ہیں، اس کے اتنے مختلف مواقع استعمال ہیں، اور معطیات مشاہدہ کا اس قدر بڑا ذخیرہ اس وقت ہمارے پیش نظر ہے، کہ ہم کسی شخص سے بھی یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ وہ ان تمام کا جامع ہوگا۔ لیکن اگر علم و عقل کا ایک مجمع النجوم بھی مستقبل کے لئے ایک درسی کتاب تصنیف کرے، تب بھی ایک ایسی کتاب کی ضرورت تو بہر حال رہے گی، جو متعلم کا تعارف اس علم سے کرائے، اور جو اس کے مطالعہ کے آغاز پر ایک مفید راستہ دکھلائے اور نفسیاتی مسائل پر تفکر کا یارا اور طریقہ سمجھائے اور ان مصطلحات سے روشناس کرائے جو بالکل یا بہت زیادہ گمراہ کن نہ ہوں +

ایسی کتاب کی ضرورت نفسیات میں، دیگر علوم کی نسبت، بہت زیادہ ہے۔ علوم طبیعیہ میں متعلم کو صرف یہ کرنا پڑتا ہے کہ مشاہدہ و استدلال کے ان طریقوں کی تہذیب و ترمیم کرے، جن کو وہ اپنے گرد و پیش کی طبیعی دنیا کے لئے استعمال کرنا سیکھ چکا ہے۔ وہ تمام حادثات کو علت و معلول کے میکانکی سلسلہ کی مختلف کڑیاں سمجھتا ہے۔ اکثر متعلم نفسیات کو شروع کرنے سے قبل ہی اس کو سائنس کا

صحیح اور اصل طریقہ مان لیتے ہیں، اور پھر نفسیات کی اکثر کتب ان کے عقیدہ کی تائید کرتی ہیں۔ میں خود نفسیات کا مطالعہ شروع کرتے وقت یہی عقیدہ رکھتا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ، اور نہایت تکلیف کے ساتھ، میں نے اس عقیدہ سے اپنا پیچھا چھڑایا، اور نفسیاتی مسائل پر تفکر کا وہ طریقہ معلوم کیا، جو زیادہ بارآور نظر آتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ ہم شروع ہی میں متبادل راستوں کی نشان دہی کر دیں، تو متعلم کے لئے مطالعہ کا راستہ صاف اور ہموار ہو جائے گا۔ اس طرح جو کوئی راستہ بھی وہ اختیار کرے گا اس کو آنکھیں کھول کر اختیار کرے گا، اور مختلف متبادلات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے گا۔ دو بڑے متبادل راستے یہ ہیں:۔ (۱) میکانکی علوم کا راستہ۔ یہ اپنے تمام اعمال کو علت و معلول کے میکانکی سلسلے کہتا ہے۔ اور (۲) علوم ذہنیہ کا راستہ۔ اس کے مطابق مقصدی جد و جہد کا عمل میکانکی تعاقب و تسلسل سے بالکل مختلف ہے۔ لہٰذا اس کتاب کا نصب العین یہ ہے کہ متعلم کو اس دوسرے راستہ سے نفسیات سے روشناس کرائے۔ آئندہ تمام صفحات میں میں نے ہر جگہ ان دونوں راستوں کی اضافی خوبیوں کو پیش نظر رکھا ہے، کیونکہ اس وقت ماہرین نفسیات کے لئے بھی سب سے زیادہ اہم بحث طلب مسئلہ ہے۔ اسی کی وجہ سے وہ مختلف فرقوں میں منقسم ہوئے ہیں۔

میکانکی نفسیات طبعاً اور تقریباً لازماً، ذہنی اعمال کا ذرّوی[ل] نظریہ اختیار کرتی ہے، جس کے مطابق وہ چیز، جس کو صفحات آئندہ میں "تفکر" کہا گیا ہے، وہ "شعور کی رو" ہے، جو شعوری مواد کے منفرد عناصر، یا ان کی اکائیوں، یا ان کے ذرات و سالمات کے مرکبات پر مشتمل ہے، یہ شعوری مواد بالعموم "احساسات" یا "حسیت کی اکائیاں" کہلاتا ہے۔ جب یہ ان عناصر کے اجتماعات و تعاقبات کی توجیہ کی کوشش کرتی ہے، تو یہ فرض کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی طرح کسی دماغی عنصری عمل کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر ان عنصری دماغی اعمال کی توجیہ بھی خالصتہً میکانکی طریقہ سے کرتی ہے، اور اس میں طبیعی اور کیمیاوی اصول سے مدد لیتی ہے۔

[ل] Atomistic theory

زمانۂ حال میں یہی میکانکی نفسیات بالعموم رائج ہے۔ لہٰذا میری کتاب اس طرح
کی ہر نفسیات کے خلاف، اور مقصدی نفسیات کی موافقت میں ایک حجت ہے۔ مجھے
یقین واثق ہے کہ اس زیر بحث مسئلہ کو فسخ کرنے، یا اس کو محض ٹال دینے سے کوئی
فائدہ نہیں ہو سکتا۔ اس کا ہم کو فراخدلی اور کشادہ پیشانی کے ساتھ مقابلہ کرنا چاہئے،
اور اس کو حل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، کیونکہ اس کے بغیر نفسیات میں وہ توازن
اور اتفاق عامہ پیدا نہیں ہو سکتے، جو علوم طبیعیہ کا طغرائے امتیاز ہیں۔

اس مسئلہ، اور اس کی اہمیت کی دو بہت بڑے آدمیوں نے نہایت دلچسپ
طریقے سے توضیح کی ہے۔ میں فخر کے ساتھ کہتا ہوں کہ ہارورڈ کالج میں میں ایک
طرح سے ان کا جانشین ہوں۔ ہیوگو میونسٹر برگ پہلے پہلے تو میکانکی ذروی نفسیات
کا بڑا طاقتور، قابل، اور ادعائی وکیل تھا۔ لیکن جوں جوں کہ اس کو نفسیات کے عملی
اطلاقات کے ساتھ دلچسپی ہوتی گئی، اسی طرح وہ اس دائرے کو ترک کر کے
مقصدی نفسیات کے جھنڈے کے نیچے آتا گیا، اور اس کے دعووں کو تسلیم کرتا
گیا۔ اپنے آخری زمانہ کی مصنفات میں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے خود بخود اس
نئے مذہب تفکر کو اختیار کر لیا۔

ولیم جیمس میں بھی اسی قسم کا ارتقا نظر آتا ہے، اگرچہ یہ کم واضح ہے
اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی خالصتہً نفسیاتی کتابیں اس کے ذہنی ارتقا کے اس
درجہ پر شائع ہوئیں، جب وہ ان دو عدیم التطابق بنیادوں کا موازنہ، اور ان
دونوں کو ملانے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف "پرنسپلز آف
سائیکالوجی" میں یہ دوعملی و دورنگی تقریباً ہر باب میں نمایاں ہے۔ جہاں کہیں
میں نے ذروی نفسیات پر تنقید کی ہے، وہاں میں نے ہمیشہ اس صورت کو لیا ہے،
جس میں کہ جیمس نے اس کو بیان کیا ہے، کیونکہ یہ قطعی اور نفیس ہے۔ اس سے
یہ خیال ہو سکتا ہے کہ میں جیمس سے بہت زیادہ اختلاف رکھتا ہوں، لیکن یہ
واقعہ نہیں۔ اختلاف مجھے اس سے ہے لیکن نہ اس قدر جتنا کہ اس سے مترشح
ہوتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ جیمس دہری شخصیت رکھتا ہے۔ ایک جیمس تو ماہر عضویات ہے اور احساسی نفسیات[1]

[1] Sensationist Psychology

کا حامی ہے، اور دوسرا جیمس مقصدی نفسیات کا مصنف، اور یہی مقصدی نفسیات اس کے فلسفۂ افادیت[1] صداقت کی بنا ہے۔ مجھے جس جیمس سے بہت زیادہ اختلاف ہے، وہ مقدم الذکر جیمس ہے، اور اسی پر میں نے اعتراض کیا ہے +
لیکن اس تمام اختلاف کے باوجود میں "پرنسپلز" کو بہترین کتاب سمجھتا ہوں، کہ جس سے نفسیات کے سنجیدہ متعلمین اپنی پیاس بجھا سکتے ہیں۔ ان متعلمین سے میں کہوں گا، کہ میری طرح تم بھی نفسیات کا مطالعہ جیمس کی کتاب "پرنسپلز" سے شروع کرو، اس کو بامعان نظر اور بالاستیعاب پڑھو۔ اس کے بعد یہ کتاب لو، اور دیکھو کہ یہ تمہارے فکر کو سلجھانے اور جیمس کی گنجلکوں کو صاف کرنے میں کہاں تک تمہاری مدد کرتی ہے"

جیمس کی جید تصنیف کے مقابلہ میں یہ کتاب بہت سادہ اور سلجھی ہوئی ہے، اس وجہ سے، کہ اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ ایک واحد نقطۂ نظر سے لکھا گیا ہے، اور یہ نقطۂ نظر مقصدی نفسیات کا ہے۔ لیکن اس میں نفسیاتی مطالعہ کی مشکلات اور پیچیدگیوں کو چھپانے کی کوشش نہیں کی گئی۔ زمانہ ماضی میں حیات ذہنی کے بیانات اور توجیہات، دونوں، کو ماہرین نفسیات کی اس کوشش سے بہت نقصان پہنچا ہے، کہ ان میں سادگی پیدا ہو جائے۔ واقعہ یہ ہے، کہ سادگی پیدا کرنے کا یہی رجحان میکانکی ذروی نفسیات کی جڑ ہے۔ اس نفسیات کے مطابق ذہنی عمل سکونی عناصر یعنی "حسیت کی اکائیوں"، "احساسات کے ذرات"، "ذہنی خاک کے ذرات"، "منفرد عن الطرفین ہستیوں"، یا اسی قسم کے اور عناصر، سے مرکب ہے، نفسیات کی یہ قسم اب بھی زندہ ہے، اور غالب ہے۔ اس کا جدید ترین وکیل برٹرینڈ رسل ہے۔ اس نے اس کو اپنی کتاب Analysis of Mind میں سب سے نچلے درجہ پر گرا دیا ہے۔ ابھی چند ہی سال ہوئے، کہ اس کے اور عضویات کے اجتماع سے ایک نہایت بدرو اور از حد ضعیف بچہ پیدا ہوا ہے جس کا نام "کرداریت"[2] رکھا گیا ہے۔ اس بچے نے آج کل اس ملک میں بہت اُدھم مچا رکھا ہے۔ لیکن

---

[1] Pragmatic Philosophy

[2] Behaviorism

خوش قسمتی سے مستقبل بہت امید افزا ہے +
ابھی تھوڑا ہی عرصہ ہوا ہے کہ دماغی ضرر کی وجہ سے پیدا ہونے والے ذہنی اختلالات
کی توجیہ ذروی نفسیات کے مطابق کی جاتی تھی، اور اسی حقیقت سے ذروی نفسیات کو ثابت
کیا جاتا تھا۔ لیکن انگلستان میں ڈاکٹر ہنری ہیڈ اور فرانس میں پیئرے میری[۱۵] اور برگسان
کی تحقیقات سے یہ توجیہ مشتبہ ہو گئی ہے، پھر نفسی تحلیل[۱۶] کی تحریک اور لحاظ سے خواہ
کسی قدر غلط ہو، لیکن اس کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے، کہ اس نے اس قدیم عقیدہ سے
انکار کیا، کہ حیات ذہنی ایک میکانکی پیچیکاری ہے، اور ثابت کیا، کہ یہ مقصدی
قوتوں کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے، نہ کہ ذہنی سالمات کے اجتماع، یا ان کے میکانکی
سیلان کا۔ یہ ذروی نفسیات در اصل جرمنی میں پیدا ہوئی تھی، لیکن اب آثار و قرائن
کچھ ایسے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہاں بھی یہ دم توڑ رہی ہے۔ چنانچہ اکثر
ماہرین نے بہتر راستے پر قدم رکھنے شروع کئے ہیں۔ سنہ ۱۹۲۲ء میں ماربورگ
میں جو کانفرنس ہوئی تھی، اس کی رپورٹ میں ڈاکٹر ھیم سنگ لکھتا ہے:۔ "گزشتہ
صدی کے اختتام تک عام خیال یہ تھا، کہ ذہن کا مطالعہ اعداد اور پیمانوں سے
ہو سکتا ہے۔ یہ وونٹ کے سکول کا مذہب تھا۔ لیکن کانفرنس میں جو مقالہ جات
پیش ہوئے ہیں، ان میں سے بہت کم اس خیال کے مطابق ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے،
کہ سنہ ۱۹۰۰ء سے ایک کیفی نفسیات پرورش پا رہی ہے، جو اعداد اور پیمانوں سے
اتنا تعلق نہیں رکھتی، جتنا کہ تجربے کی قسموں اور کیفی تحلیل سے۔ آج ہم جانتے
ہیں، کہ تجربہ کی پیچیدگیاں اور ساخت سادہ کمیتی عناصر میں تحویل نہیں کی جا سکتیں
اور نہ ان کو ایسے بہت سے عناصر کے ملانے سے پیدا کیا جا سکتا ہے"۔ امریکہ میں بھی
نفسیات چند ماہرین کی سرکردگی میں اس ہوشمندی و عقلمندی کی طرف قدم بڑھا
رہی ہے۔ چنانچہ پروفیسر آر، ایم آگڈن نے ایک تازہ مضمون (Are There any Sensations
میں "احساس کے فرضی عناصر کی حقیقت کے

عـ۱۵ Pierre Marie

عـ۱۶ Psychi-Analysis

متعلق شبہ ظاہر کیا ہے" اس کی تجویز ہے، کہ اب ہم کو یہ کوشش نہ کرنی چاہیے، کہ
"احساسی ذرات کی یکجیکاری سے شعوری اشیا بنائیں، اور چند ایسی اشیا سے حیات
ذہنی کو مرکب کریں" اس کے علاوہ بعض مشاہیر ماہرین نفسیات مثلاً ڈاکٹر مورٹن پرنس،
اور پروفیسر ایم ڈبلیو کالکنس، نے بھی اس مقصدی راستہ کو وہاں بھی کلیتہً ترک
نہیں کیا ہے، جہاں انھوں نے یہ تسلیم کرکے دوسرے کی حمایت کی ہے، کہ "ذہنی عناصر"
"شعور" کے جدی اجزا ترکیبی ہیں۔

میں اپنی کتاب کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرات کرتا ہوں، کہ اس میں ذروی
نفسیات کی اس تنقیدی تردید کو منطقی حد تک پہنچانے کی کوشش کی گئی ہے، جو
جیمس وارڈ، ایف ایچ بریڈ لے، ڈاسُن ہکس، اور جی ایف سٹاؤٹ، کی تصنیفات
کا صدر موضوع ہے۔ میرا بیان پروفیسر سٹاؤٹ کی تعلیم سے بہت قریب ہے،
اور اس کا بہت حد تک رہین منت ہے۔ اگرچہ میں پروفیسر سٹاؤٹ کی صفائی
بیان اور ژرف بینی کو دیکھ کر اپنے آپ کو حقیر سمجھنے لگتا ہوں تاہم میں یہ امید کرنے
کی جرارت کرتا ہوں، کہ بعض حیثیتوں سے میرے بیان میں زیادہ یکسانیت ہے،
اور میرا خیال ہے کہ میں "یکجیکاری" نفسیات کی روایات کے اثراتِ قبیحہ سے نجات
پانے میں زیادہ کامیاب ہوا ہوں۔

مبادی نفسیات پر جو کتاب کہ میکانکی اور ذروی نقطۂ نظر سے لکھی جاتی
ہے اس میں سب سے پہلے نظام عصبی کی ساخت، اور اس کے وظائف
کا ذکر ہوتا ہے، اور اس کے بعد پھر مختلف حواس کے "احساسات" پر تفصیلی بحث ہوتی
ہے۔ میں نے ان مسائل کی طرف محض اشارہ کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان پر مناسب
وموزوں بحث سے یہ کتاب غیر متناسب طور پر ضخیم ہو جاتی۔ اس کے علاوہ
میں ان کو ایک مبتدی کے لئے اتنا اہم بھی نہیں سمجھتا۔

نظام عصبی کے وظائف کے متعلق ہمارا علم اس وقت تک بہت ابتدائی
ہے، اور ان میں سے جو حصے کہ ماہر نفسیات کے لئے سب سے زیادہ دلچسپی رکھتے
ہیں ان میں سے اکثر سے تو ہم بالکل واقف ہی نہیں۔ اس کو ایک یا دو ابواب
میں بطور خاکہ اور بے انتہا سادہ صورت میں بیان کرنا صرف یہی نہیں کہ

غیر مفید ہوتا ہے، بلکہ بہت گمراہ کن بھی ہوا کرتا ہے۔
حواس کی نفسی عضویاتی[1] مشاہدات کا ایسا ذخیرہ رکھتی ہے کہ حس کی بحیثیت میدانِ تحقیق، دلکشی سے میں بے خبر نہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ بڑے بڑے واقعات و نظریات کا مختصر اور سادہ بیان نفسیات کے نوخیز متعلم کے لئے اولی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ جو متعلم کہ اس راستے سے نفسیات تک پہنچتا ہے، وہ تقریباً لازماً اس میکانکی ذروی نفسیات کو اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے، جس سے میں اس کو بچانے کی کوشش کر رہا ہوں۔
نفسیات کے مطالعہ کا آغاز حواس کے مطالعہ سے کرنا گمراہ کن ہوتا ہے، کیونکہ یہ نفسیات میں سادگی پیدا کرنے اور متعلم کے دل میں یہ خیال ڈالنے کا ایک طریقہ ہے کہ وہ واقعات کی ایک ٹھوس بنا کو حاصل کر رہا ہے، لیکن یہ سادگی حقیقی تجربہ سے انتزاع کی قیمت سے خریدی جاتی ہے، اور متعلم نہیں جانتا کہ اس میں وہ کہاں سے کہاں جا رہا ہے۔ میں نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ متعلم پر ذہن انسانی کی پیچیدگیوں کا انکشاف ذہن حیوانی کی وساطت سے کروں۔ یہ صحیح ہے کہ ذہن حیوانی میں ہم حیات ذہن کی شہادت کے لئے صرف کردار کے مشاہدے تک محدود ہوتے ہیں، لیکن اتنا تو ہوتا ہے، کہ ہمارا موضوع بحث عینی حقائق ہوتا ہے، نہ کہ "احساسات" کی طرح کی مجرد اور مصنوعی ہستیاں۔
میں نے اس کتاب میں اس روز افزوں اور بڑے ذخیرہ معلومات کو بلا واسطہ طور پر استعمال کرنے کی کوشش نہیں کی، جو حیاتِ ذہنی کے اختلالات کے مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ یہ بھی مبتدی کے لئے اولاً اہم نہیں۔ اس کے علاوہ اس طرح کی ابتدائی کتاب میں نفسی امراض کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کا پیوند لگانا بھی مجھے کچھ مفید معلوم نہ ہوا۔ مجھے امید ہے، کہ عنقریب میں اعمال فاسدہ پر ایک علیحدہ تصنیف قارئین کے ہاتھوں میں دے سکوں گا۔ اس

---

[1] Psychophysiology

ہیں میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا، کہ یہ اعمال بھی ان اصول کے مطابق کس طرح متصور کئے جا سکتے ہیں، جو اس تصنیف میں وضع اور مدون کئے گئے ہیں۔ خیال تو یہ ہے کہ یہ دونوں مجلدات ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کا تکملہ ہوں گی۔ بنظر ایجاز میں نے اس مجوزہ تصنیف کو آئندہ اوراق میں حصہ دوم کہا ہے +

اس کتاب میں چند باتیں ایسی ملیں گی، جو دو حاشیوں کے درمیان لکھی گئی ہیں۔ ان میں ان مسائل پر بحث ہوئی ہے، جو یا تو بہت زیادہ مشکل ہیں، یا ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان حصوں کو نظر انداز کرنے سے باقی تمام کتاب کے تسلسل میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ متعلم اس کتاب کو پہلی مرتبہ پڑھتے وقت اس دو حاشیوں کے درمیان لکھے ہوئے حصہ کو بلا کسی خطرے کے حذف کر سکتا ہے۔ اسی طرح فٹ نوٹ کا پڑھنا بھی اس کے لئے ضروری نہیں۔ میں نے یہ طریقہ صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ یہ کتاب مبتدی اور منتہی دونوں کے لئے یکساں طور پر مفید ہو جائے۔ میں یہاں متعلم کو اس بات سے بھی متنبہ کر دینا چاہتا ہوں کہ تمہیدی باب بہت مشکل ہے۔ اگر وہ پہلے مرتبہ پڑھتے وقت یہ تمام باب سمجھ نہ سکے، تو اس کو ہمت نہ ہارنی چاہئے۔ اگر وہ تمام کتاب ختم کر لینے کے بعد اس کی طرف عود کرے گا، تو اس کی پریشانی باسانی رفع ہو جائے گی +

جن حضرات نے میری کتاب "سوشل سائیکالوجی" پڑھی ہے وہ دیکھیں گے کہ میں نے جبلت کے بیان کو ذرا بدل دیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ موجودہ بیان نہ صرف زیادہ مکمل، بلکہ صاف تر اور صداقت سے قریب تر بھی ہے۔ ہنسی کا جو نظریہ میں نے اس کتاب میں بیان کیا ہے، وہ اس سے قبل سکر بنر ز میگزین[1] میں شائع ہو چکا ہے۔ میں ناشرین کا شکر گزار ہوں، کہ انھوں نے اس کو یہاں استعمال کرنے کی اجازت دی +

مجھے پروفیسر آرتھر ٹامسن اور کتاب "An Outline of Science" کے ناشرین اور سر ایف، ڈبلیو، موٹ[2] اور اس کی

---

[1] Scribners' Magzine

[2] Sir F. W. Mott.

کتاب " Human Voice in Speech and Song" کے ناشرین کا
بھی شکریہ ادا کرنا ہے، کہ انھوں نے دو تصویروں (شکل اول و دوم) کو یہاں نقل
کرنے کی اجازت دی + مسٹر ایل، ایچ، ہارٹن[1] نے اس کتاب کا تمام مسودہ پڑھا
اور اس کی اصلاح و ترمیم کے لئے مفید مشوروں سے میری مدد کی۔ ان کا بھی میں
سپاس گزار ہوں +

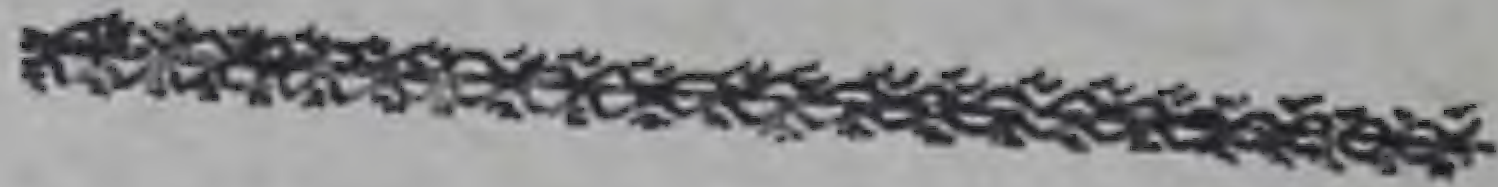
ولیم میکڈوگل

ہارورڈ کالج
ستمبر سنہ ۱۹۲۲ء

---

[1] Mr. L. H. Horton

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اوّل

تمہید

نفسیات ایک علم ہے، یا علم بننے کی تمنا رکھتی ہے۔ علم سے مراد ایک منتظم اور ترقی پذیر مجموعہ معلومات ہے۔ اس علم کا مطالعہ شروع کرتے وقت ہماری یہ توقع طبعی ہے کہ ہم کو بتایا جائے کہ اشیاء یا اعمال کی وہ کون سی اصناف ہے، جس سے یہ علم بحث کرتا ہے، اور یہ کہ اس کے مطالعہ سے کس قسم کی معلومات، اور فہم کی کس نوع کی ترقی کی ہم کو امید رکھنی چاہیئے۔

اس کا سب سے زیادہ تشفی بخش جواب یہ ہے کہ اس سے ہم کو فطرت انسانی کے بہتر طریقہ پر سمجھنے میں مدد ملنی چاہیئے۔ نفسیات کی غایت یہ ہے کہ فطرت انسانی کے متعلق ہمارے علم کو صحیح تر اور منتظم تر بنائے، تاکہ ہم اپنے آپ کو زیادہ عقلمندی کے ساتھ منضبط کر سکیں، اور اپنے ابنائے جنس پر زیادہ کامیابی کے ساتھ اثر انداز ہو سکیں۔ غالباً کوئی ماہر نفسیات ایسا نہ ہوگا جو اس بیان میں کوئی بڑی غلطی معلوم کرے گا۔ لیکن بحیثیت علم کے دائرہ عمل کی تعریف کے اس میں دو نقص ہیں۔ اصلیت یہ ہے کہ اس قسم کی تعریف کو اول تو ان تمام باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہیئے، جو اس کے دائرہ میں شامل ہیں، اور دوسری طرف ان باتوں کو خارج کرنا چاہیئے، جو اس میں شامل نہیں۔ ان دونوں حیثیتوں سے یہ بیان ناتمام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفسیات کی ایک مستقل شاخ حیوانات کا مطالعہ کرتی ہے اور یہ غالباً کردار حیوانی کا مطالعہ کہلاتی ہے، دوسری طرف انسیات[1]

---

[1] Anthropology علم

ہے۔ یہ جیسا کہ نام ہی سے ظاہر ہے، بنی نوع انسان کا مطالعہ ہونا چاہئے، اور فی الواقع ہے بھی۔ لیکن اس کے عام مفہوم کے مطابق اس میں اکثر وہ باتیں شامل ہیں جو نفسیات سے خارج سمجھی جاتی ہیں۔ ان نقائص کو بہت زیادہ اہمیت نہ دینی چاہئے، کیونکہ جب ہم کسی اور علم، یا شاخ علم کی صحیح اور معیّن تعریف کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تب بھی اسی قسم کی مشکلات رونما ہوتی ہیں۔ مختلف علوم کے دائرے متقاطع و متداخل ہوتے ہیں، اور ان کا ایسا ہونا ناگزیر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر فطرت میں متعین اور واضح حصے فی الواقع ہیں، تو ہم نہیں جانتے کہ ان کی تلاش کہاں کرنی چاہیئے۔ لہٰذا ہم مختلف علوم کے درمیان کوئی قطعی حدود فاصل قایم نہیں کر سکتے۔ پھر علوم کا یہ تداخل و تقاطع مفید بھی ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے مختلف علوم کے ماہرین میں باہمی ربط وضبط اور تعاون و تعامل ممکن ہو جاتا ہے۔

ماہر نفسیات کردار حیوانی کا مطالعہ کر سکتا ہے، بلکہ اس کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ لیکن اس مطالعے میں وہ ماہر حیوانیات کے دائرے میں شامل ہو جاتا ہے، اس سے مدد کا طلبگار ہوتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کے بدلے میں وہ بھی کچھ اس کی مدد کر سکے۔ لیکن ماہر نفسیات حیوانات کا مطالعہ صرف اس روشنی کی خاطر کرتا ہے، جو اس مطالعہ سے اس کے اپنے مسائل، یعنی مسائلِ فطرتِ انسانی، پر پڑتی ہے۔ پھر نفسیات اور حیوانیات کا تعلق حیوانیات اور ارضیات[1] کے تعلق سے مختلف نہیں۔ ماہر حیوانیات یا ماہر حیاتیات، کو ارضیات کے کچھ علم کی بھی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ ماہر ارضیات کو اس مدد کا بدلہ دے سکتا ہے، جو اس کی طرف اس کو پہونچتی ہے۔ ان دونوں علوم (حیاتیات اور ارضیات) کا بہت بڑا حصہ متداخل ہے۔ اس کو باقیات متحجرہ کا علم کہتے ہیں۔ یہ علم مذکورہ بالا اساسی علوم پر مبنی ہے، اور ان کی تکمیل کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح کردار حیوانی کا علم حیوانیات اور نفسیات کے بین بین ہے۔ یہ گویا ان دونوں علوم کا متقاطع حصہ ہے، جو ان دونوں پر موقوف ہوتا ہے، اور جس میں یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ کارآمد تعلقات پیدا کرتے ہیں۔

ہماری تعریفِ نفسیات کی دوسری کمزوری، یعنی یہ کہ یہ بہت زیادہ باتوں کی مدعی بنتی ہے، اور انسیات کے دائرے میں مداخلت بیجا کرتی ہے، کوئی بہت بڑی کمزوری

---

[1] Geology

نہیں۔ انسیات کے اگر وسیع معنی لئے جائیں، تو یہ انسان پہ بحیثیت اس کے بحث کرتی ہے، کہ یہ ایک نوع حیوانی ہے۔ اس وسیع علم میں بہت سے مخصوص انسیاتی علوم ہیں، کہ جن میں سے کوئی بھی اس وسیع تر علم یا ایک دوسرے سے متمیز نہیں کئے جا سکتے۔ علم الاقوام، علم تکوین[1] اجسام انسانی، اور علم وظائف الاعضاء ان علوم کی مثالیں ہیں۔ نفسیات انسانی علوم کی اسی جماعت کی رکن ہے۔ یہ انسیات کے وسیع تر علم سے اس طرح متمیز کی جا سکتی ہے، کہ یہ انسان پر بحیثیت ایک نوع منجملہ دیگر انواع کے بحث نہیں کرتی، بلکہ یہ انسان کے مخصوص انسانی پہلو کا مطالعہ کرتی ہے۔ اب ہر شخص کو معلوم ہے کہ انسان، دیگر حیوانات سے اپنے ذہنی قوا کی بدولت ممتاز ہے۔ لہٰذا نفسیات کی اس تعریف پہ کیوں نہ قناعت کی جائے (جیسا کہ بعض متقدمین مصنفین کرتے تھے) کہ یہ ذہن کا علم ہے، یا یہ کہ یہ ذہنِ انسانی کا علم ہے، یا پھر یہ کہ یہ اس ذہن کا علم ہے، جو نوع انسانی میں ظاہر ہوتا ہے؟ لیکن اس تعریف پر بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اول "ذہن" ایک مبہم لفظ ہے، جو خود تعریف طلب ہے۔ اس لفظ کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی، کہ ہم مختلف ذہنوں کی طرف اشارہ کریں، اور کہیں "یہ اور یہ اور یہ وہ چیز ہے، جس کو میں ایک ذہن کہتا ہوں"۔ اگرچہ الفاظ "ذہن" اور "ذہنی" روزمرہ استعمال میں آتے ہیں، لیکن "ذہن" یا "ایک ذہن" کے مفہوم کی توضیح، اور اس کے تصور کی تشکیل، صرف تدریجی اور طویل مطالعے سے ہو سکتی ہے۔ دوم۔ نفسیات کے علاوہ ذہن کے اور علوم بھی ہیں، مثلاً منطق، مابعد الطبیعیات، علمیات، اور دینیات۔ یہ سب علوم ذہن، یا اذہان، کے متعلق معلومات بہم پہونچانے کا دعوی کرتے ہیں۔

جن لوگوں نے نفسیات کو ذہن کا علم کہنے پہ قناعت کی ہے، انہوں نے فطرت انسانی کو دو بالکل مختلف اشیا، یا عناصر، یعنی ذہن و جسم، کا مجموعہ سمجھا ہے، لیکن یہ ایک مفروضہ ہے، جس کی صحت بہت مشتبہ ہے۔ اکثر فلاسفہ اور علوم جدیدہ کے اکثر قائدین نے اس میں نہ صرف شبہ کیا ہے، بلکہ نہایت وثوق کے ساتھ اس کی تردید بھی کی ہے، اور اگر ہم اس مفروضے کو ثابت شدہ بھی سمجھیں، تب بھی ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ جسم اور ذہن میں وضاحت اور تیقن کے ساتھ تمیز کرنا ناممکن ہے۔ اسی طرح جسم کے اعمال، اور جسم میں، یا جسم

---

[1] Morphology

کی مدد سے پیدا ہونے والے ذہن کے مظاہر میں بھی تفریق محال ہے۔

نفسیات تین قسموں کے مشاہدات پر مبنی ہے: مطالعۂ باطن

واقعہ یہ ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنے ذہن کے سوا کسی اور ذہن سے ذاتی، یا بلا واسطہ واقفیت نہیں رکھتا۔ ہم میں کا ہر ایک لذت و الم اور مختلف جذبات کا تجربہ کرتا ہے، تفکر اور کوشش کرتا ہے، گزشتہ واقعات کو یاد رکھتا ہے اور آیندہ کا متوقع رہتا ہے، اور اپنے اعمال و افعال کے متعلق فیصلہ کرتا ہے۔ اور یہ متفق علیہ ہے کہ یہ تمام تجربات اس کے ذہن، یا ان کے ذہنی حرکات، کے مظاہر ہیں۔ اس طرح کے تجربات پر غور کرنے سے ایک شخص ایک خیال قایم کرسکتا ہے، کہ اس کا ذہن کیا کرتا، اور کیا کرسکتا ہے۔ پھر اپنے ان تجربات کا اوروں کے بیانات سے مقابلہ کرنے سے، وہ معلوم کرتا ہے، کہ ایسے ہی حالات میں اس کو بھی ایسے ہی تجربات حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کے اذہان خود اس کے اپنے ذہن سے مختلف نہیں۔ خود اپنے تجربہ کے تنوعات کا یہ مشاہدہ مطالعۂ باطن ہے۔ ہر ذی عقل ایک حد تک اپنے تجربات کو معلوم، اور ذہن میں محفوظ، کرتا اور کرسکتا ہے۔ پھر بہت کم لوگ ایسے ہیں، جو بعض اوقات اپنے تجربات کو الفاظ میں بیان نہیں کرتے، یا اس پر غور نہیں کرتے، یا اپنے دوستوں سے اس کے متعلق بحث نہیں کرتے۔ جب یہ مطالعۂ باطن، تفکر اور تجربات کے بیانات کا تبادلہ اور ان تجربات کے متعلق اظہار خیال، باقاعدہ طور پر ہوتا ہے، تو یہ عمل نفسیات کے بڑے طریقوں میں سے ایک طریقہ بن جاتا ہے۔ مدت تک تو یہ طریقہ مسلّم رہا، بلکہ اکثر تو اسے نفسیاتی مطالعہ کا واحد علمی طریقہ، اور ذہن کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا تنہا جائز اور کامیاب راستہ، کہا گیا۔ گزشتہ نصف صدی میں تو اس طرز مطالعہ کو باقاعدہ اور باضابطہ اختبارات کی مدد سے، اور بھی زیادہ ترقی دی گئی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے کسی خاص قسم کے تجربے کو معلوم، اور اس کو بیان کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے، تو وہ بجائے اس کے کہ اس وقت کا انتظار کرے جب یہ تجربہ طبعاً اور از خود پیدا ہو، قصداً ایسے حالات کو جمع اور مرتب کرتا ہے، جن میں اس قسم کے تجربے کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ اب وہ اس کا متوقع رہتا ہے، اس کو معلوم کرتا ہے، اور باحتیاط اس کو بیان کر دیتا ہے۔ ایک معمل، ہر طرح کے موزون و مناسب

آلات اور ماہر مددگاروں کی مدد سے مطالعۂ باطن کو اور ترقی دی جا سکتی ہے، اور اس کے نتائج کو اور
زیادہ صحت کے ساتھ قلمبند کیا جا سکتا ہے۔ یہ نفسیات کی اس شاخ کے کام کا بہت بڑا حصہ ہے
جس کو "اختیاری نفسیات" کہتے ہیں، اگرچہ یہ "نفسیات اختیاری" کے مساوی نہیں۔ لیکن اختیاری
مطالعۂ باطن بداہتہً بہت محدود ہے۔ اکثر اہم اور دلچسپ تجربات مثلاً رنج یا مسرت، خوف
یا اخلاقی کشمکش، اس طرح حسب مرضی پیدا نہیں کئے جا سکتے۔ ان کو بہت ہی خفیف درجے تک
پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ پھر بہت ہی موافق حالات میں اپنے واضح تر اور اہم تجربات کا مطالعۂ
باطن مشکل ہوتا ہے، کیونکہ بحیثیت محض شاہدین کے ہم اولاً عالم خارجی کے اُن واقعات میں
دلچسپی رکھتے ہیں، جن میں کہ ہم حصہ لے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ خود مطالعۂ باطن کا فعل ان تجربات
کو ایک حد تک بدل دیتا ہے، جن کا ہم مشاہدہ، اور جن کو ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح
مطالعۂ باطن میں ہمارا مقصد ایک حد تک فوت ہو جاتا ہے۔

ایک اور کڑی مشکل اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہم مطالعۂ باطن کے نتائج کے
متعلق اوروں کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جس زبان میں ہم
اپنے تجربات کو اوروں کے سامنے بیان کرتے ہیں، غیر موزوں اور ناقص ہوتی ہے۔ بعض اوقات
کہا جاتا ہے، کہ زبان میں ترقی صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ ہم مادی اشیا اور واقعات کو بیان
کر سکیں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا، کہ زبان دراصل اپنے تجربات
کی اطلاع دہی، اور ان کو بیان کرنے، کا ایک ذریعہ تھی، اور یہ کہ اس کے تمام ارتقا کے اثنا
میں اس کا یہی وظیفہ بہت اہم رہا۔ لیکن اس وظیفے کے لحاظ سے زبان ایک بہت ہی ناموزوں
آلہ رہی ہے، اگرچہ ماہرین نفسیات اور ادیبوں نے اس کو زیادہ باقاعدہ، چست اور موثر بنانے کی
سر توڑ کوشش کی ہے۔ عالم مادی کی اشیا اور واقعات کے بیان، اور ان پر بحث، کرنے
کے لئے تو زبان بہت کامیاب ہو چکی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان اشیا اور واقعات کے
متعلق ہم سب کی موجودہ اور آیندہ واقفیت ایک ہی قسم کی ہے۔ اس مقصد کے لئے زبان کی
کامیابی اس علم اور واقفیت (جو بالعموم اشخاص کو حاصل ہوتا ہے) کی جوہری مشابہت
کی بہت بڑی ضامن ہے۔

لیکن اپنے تجربات بیان کرنے کے لحاظ سے زبان اس درجہ تک
کبھی نہیں پہونچ سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کو خود اپنے تجربات سے ایک خاص قسم

گی یعنی بلاواسطہ واقفیت ہوتی ہے، اور دوسروں کے تجربات سے دوسری قسم کی یعنی بالواسطہ واقفیت[1] لیکن یہاں بھی
ہم زبان کی مدد سے اپنے تجربات کے بیانات کو اوروں کو سمجھا دینے میں ایک حد تک
کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس واقعہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے ایک کے تجربات
دوسرے کے تجربات سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتے، بلکہ ان میں بہت زیادہ اشتراک
ہوتا ہے۔ تجربہ کے بیان کرنے کی اکثر مثالوں میں زبان تقریباً اتنی ہی کامیاب رہتی ہے جتنی
کہ خارجی واقعہ کے بیان کرنے میں۔ اگر میں کہوں کہ "میں نے ابھی ابھی اس پہاڑی پر سے چاند
طلوع ہوتے دیکھا ہے" تو سننے والا شخص میرے اس بیان کو اسی طرح آسانی اور یقین
کے ساتھ سمجھ لیتا ہے جیسا کہ میرے اس بیان کو کہ "چاند ابھی پہاڑی پر طلوع ہوا ہے"۔ لیکن
مقدم الذکر جملے میں میں اپنا تجربہ بیان کر رہا ہوں، جس کے متعلق سننے والے کو صرف میرے الفاظ
کے واسطہ سے واقفیت ہو سکتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر جملہ ایک خارجی واقعہ بیان
کرتا ہے جس کے متعلق سننے والے کو بھی ایسا ہی علم ہو سکتا ہے جیسا کہ مجھ کو ہو رہا ہے، اور جس کی
وہ مختلف طریقوں سے تصدیق کر سکتا ہے۔ یا فرض کرو کہ میں کہتا ہوں کہ "مجھے بہت افسوس ہے"!
یہاں (اگر میں سچ بول رہا ہوں تو) ایسا واقعہ بیان کر رہا ہوں، جس سے سننے والے کو براہ راست
اتنی واقفیت نہیں ہوتی جتنی کہ مجھے ہے۔ تاہم سننے والا جانتا ہے کہ میرا مطلب کیا ہے، اور وہ
اسی کے مطابق اپنے افعال میں تغیر کر لیتا ہے۔ اگر "افسوس" کی بجائے میں کوئی اور لفظ استعمال
کرتا اور کہتا کہ "میں بھوکا ہوں" یا تھکا ہوا ہوں، یا خفا ہوں، یا فکر مند ہوں، یا خوف زدہ ہوں،
وغیرہ" تو سننے والا اسی وثوق کے ساتھ میرے مفہوم کو بیان کر سکتا ہے۔ اس وثوق کی تصدیق
اس کامیابی سے ہوتی ہے، جس سے کہ ہم زبان کو اوروں کے متاثر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

---

[1] یہ بیان بعض کے نزدیک متنازع فیہ ہے۔ اس عقیدہ کی تائید میں کچھ شہادت موجود ہے کہ ایک شخص "الف" بعض اوقات
دوسرے شخص "ب" کے خیالات یا حسیات سے زیادہ براہ راست طور پر واقف، یا ان سے متاثر ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس بات
کی ضرورت نہیں ہوتی کہ "ب" جسمانی اعمال، یا لفظی علامات کے ذریعہ اپنے خیالات یا حسیات کا اظہار
کرے، اور "الف" اپنے حواس کی مدد سے ان اعمال یا علامات کا ادراک کرے۔ اس
نامعلوم ذریعہ سے خیالات و حسیات کی اطلاع دہی "دور اثری" Telepathy کہلاتی ہے،
لیکن اس کی حقیقت اب تک ثابت شدہ نہیں سمجھی جاتی (مصنف)

تجربے کے اسباب کا مشاہدہ اور ان کا بیان

مختصر یہ کہ مطالعۂ باطن کے طریق کی اپنی مخصوص مشکلات اور محدود دہیں لیکن باوصف ان کے یہ اصناف تجربے کے عمومی بیان تک پہونچ سکتا ہے۔ یہ اس طرح سے نفسیات کے علم کے ایک خاص درجہ کو حاصل کر سکتا تھا، اور یہ درجہ اس نے حاصل کیا بھی ہماری مراد بیانی یا طفلانی درجہ سے[1] ہے جو ہر علم کے ارتقا کا پہلا درجہ ہوا کرتا ہے لیکن یہ درجہ بھی صرف ان حالات و اسباب کو نگاہ میں رکھنے سے حاصل ہوا جن کے زیر اثر ہم کو وہ تجربات حاصل ہوتے تھے، جن کو ہم کم و بیش کامیابی کے ساتھ الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان حالات و اسباب کو نگاہ میں رکھنے اور ان کی طرف اشارہ کرنے ہی سے ہم ان الفاظ کے مشترک استعمال و تفہیم تک پہونچتے ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے تجربات کو بیان کیا کرتے ہیں، چنانچہ ہم معلوم کرتے ہیں کہ "گرم" ایک مناسب لفظ ہے اس تجربے کو بیان کرنے کے لیے جو آگ کے قریب جانے سے ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ "جلن" نہایت سحت کے ساتھ اس تجربہ کو بیان کرتا ہے جب آگ ہمارے کسی عضو کو چھوتی ہے۔ "تکان" اس حالت کا صحیح بیان ہے، جو بہت دیر کام کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ وقس علی ہذا۔ ان اسباب و حالات میں سے بعض تو عالم خارجی کے واقعات ہیں اور بعض تجربہ کے واقعات۔ اب مختلف اصناف تجربہ کے اسباب و حالات کو اس طرح باقاعدہ طور پر معلوم کر لینے سے چند تجربی قواعد وضع کرنا ممکن ہو جاتا ہے، اور یہ قواعد بیانی نفسیات (جس حد تک محض مطالعہ باطن سے جانا جاتا ہے) کو تشریحی نفسیات کے درجہ پر ترقی دیتے ہیں، اور اس ترقی کے اثرات بھی بہت اچھے ہوئے۔

کردار کا مشاہدہ اور اس کا بیان

مشاہدے کی ایک تیسری بڑی صنف ہم کو اپنے تجربہ کو اور زیادہ سمجھنے کے قابل بنانی

---

[1] Descriptive Classificatory Stage

ہے، اور اسی کے ساتھ ایک اور مجموعۂ مسائل کا باعث ہوتی ہے۔ یہ خود اپنے، اور دیگر اشخاص کے افعال، یا کردار کا مشاہدہ ہے۔ کسی شخص کے فعل یا کردار" سے ہماری مراد ہر وہ حرکت، اور جسمانی حالت کا ہر وہ قابلِ مشاہدہ تغیر ہے، جس سے اس کے تجربے کا اظہار ہوتا ہے۔ ہم خود اپنے کردار کے مشاہدے سے معلوم کر لیتے ہیں، کہ ہمارے اعضاء، چہرے، گلے اور سینے کی حرکات، اور دیگر جسمانی تغیرات، مثلاً پسینہ آنا، آنسو بہنا، وغیرہ، کم و بیش باضابطہ طور پر، ہمارے خاص خاص تجربات کے ساتھ، یا ان کے بعد، پیدا ہوتے ہیں۔ پھر دیگر اشخاص کے مشاہدات، اور ان کے ساتھ کے تجربات کے متعلق ان کے بیانات، یہ دونوں مل کر ہم کو چند ایسے عام قواعد وضع کرنے کے قابل بناتے ہیں، جن میں ہم تجربہ کی اصناف اور جسمانی اظہار، یا کردار، کی اصناف کا لزوم یا ربط، بیان کر سکتے ہیں۔ عام مشاہدے نے روزمرہ گفتگو میں شئونِ تجربہ اور شئونِ کردار کے لزوم کے متعلق اسی قسم کے چند تجربی قواعد شامل کئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص، ان قواعد، اور خود اپنے مشاہدات، کی بدولت بغیر خاص مطالعہ کے، شئونِ کردار کی بحیثیت مظاہر تجربات، تاویل کرنے میں ایک حد تک مہارت حاصل کر لیتا ہے۔

عامیانہ[1] اور ادبی نفسیات

مذکورہ بالا تین قسموں کے مشاہدات، یعنی (۱) مطالعۂ باطن، یا خود اپنے تجربات کا مطالعہ، (۲) تجربات کے اسباب و شرائط کا مشاہدہ، اور (۳) مظاہر تجربات کا مشاہدہ، خاصی کامیابی کے ساتھ ہر شخص کرتا ہے۔ ہماری روزمرہ گفتگو میں اکثر جملے اس قسم کے ہیں، جو ان مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ جملے گویا عامیانہ نفسیات سے تعلق رکھتے ہیں جنہیں ہم زبان کا استعمال سیکھنے میں لامحالہ حاصل کر لیتے ہیں۔ جب تک کہ ہم نفسیات کا باقاعدہ مطالعہ نہیں کرتے، اس وقت تک ہم ان جملوں کا استعمال کرتے ہیں، اور ان کو کم و بیش بلا چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو کے ایسے جملے اکثر کم و بیش صحیح ہوتے ہیں، کیونکہ وہ کئی نسلوں کے تجربے کا خلاصہ ہوتے ہیں۔ لیکن عامیانہ نفسیات کے اکثر الفاظ اس قدر مشکوک، مبہم اور غیر معین ہوتے ہیں، کہ ان کے

---

[1] Popular

ذریعہ کسی واضح بیان کا مرتب کرنا، یا صاف معنوں کی اطلاع دینا بہت دشوار ہے۔ ادبیات کی تمام
سحر کاری کا انحصار اس بات پر ہے، کہ یہ عامیانہ نفسیات کے الفاظ اور جملوں کو ملا کر ایک بات کو
عام شخص کی عام گفتگو کے مقابلہ میں زیادہ موثر طریقے سے بیان کرتی ہے اسی وجہ سے علم ادب
اور علم انشا کی ترقی نے روزمرہ گفتگو کی نفسیات کو نکھارا ہے۔ اب تعلیم یافتہ شخص سے بالعموم ہم
یہ شخص مراد لیتے ہیں، جس نے اس دقیق تر اور موثر ادبی نفسیات کی داد دینا اور اس کو استعمال
کرنا، سیکھ لیا ہے۔ جن لوگوں کی تعلیم زیادہ تر ادبی ہوئی ہے، اور جن لوگوں نے اس دقیق تر
ادبی نفسیات کی قدر کرنا، اور اس کو استعمال کرنا سیکھ لیا ہے، وہ اس خیال کی طرف مائل ہوتے
ہیں، کہ نفسیات کی صرف یہی صورت مفید ہے، اور یہ کہ واقعاتِ تجربہ پر باقاعدہ بحث
کرنے، یا ایک سائنٹفک نفسیات کو پیدا کرنے کی کوشش ہی غلط اور بے کار ہے۔ لیکن یہ
خیال صحیح نہیں۔ ادبی اور سائنٹفک نفسیات میں کسی مغائرت کی نہ ضرورت ہے، اور نہ
یہ مغائرت ہونی چاہیئے۔ اب آئندہ ہر جگہ میں "نفسیات" اور ماہر نفسیات" کی اصطلاحات
کو سائنٹفک نفسیات کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کروں گا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے،
کہ میں کسی طرح ان کمالات کا منکر ہوں، جو شعراء، سوانح نگاروں، اور فسانہ نویسوں نے
اس میدان میں کسب کئے ہیں۔ ایک عقلمند ماہر نفسیات ادبیات کو تجربہ انسانی کے معلومات
کا ایک زبردست ذخیرہ سمجھیگا، اور جو کچھ وہ اس سے حاصل کر سکتا ہے اس کو حاصل کرنے
میں دریغ نہ کریگا۔

سائنٹفک نفسیات کا انحراف

مدت تک تو فطرت انسانی اور تجربہ انسانی کے ادبی اور سائنٹفک مطالعے میں بہت
زیادہ فرق نہ تھا لیکن دیگر طبعی علوم کے زیر اثر نفسیات کا مطالعہ بھی زیادہ باقاعدہ طور
پر، اور خود نفسیات کی خاطر، کیا جانے لگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ عامیانہ اور ادبی روایات سے بعید
تر ہوتی گئی، یہاں تک کہ ان میں کلی مغائرت پیدا ہو گئی۔ لیکن مغائرت کا یہ میلان شاید ناگزیر
تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہر نفسیات نے عام گفتگو کے الفاظ کی تخصیص، اور ان کو معین معنی
دینے کی کوشش کی، انہوں نے تجربے کی صحیح تعمیمات اور توجیہات کی کوشش میں قیاسات

ونظریات قایم کیے، جیساکہ دیگر طبعی علوم میں ہوتا چلا آرہا تھا۔ لہذا ضروری تھا کہ تجربے کے متعلق ان کے بیانات اور ان کے مشاہدات ان نظریات کے مطابق مسخ یا متغیر ہو جائیں اس وجہ سے کہ بہترین نظریات تو حقیقت کے قریب قریب ہوتے ہیں اور بدترین گمراہ کن۔ حامیانہ اور ادبی روایات سے منحرف ہوتے کا نفسیات کا میلان انیسویں صدی کے آخر کے قریب ختم ہوا جب اس کے وکلا نے اس کو اس قدر مصنوعی بنا دیا کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کی تصانیف کو فطرت انسانی یا تجربہ انسانی اور عملی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ بعض ماہرین نفسیات کے نزدیک تو یہ اس بات کی شہادت تھی کہ ان کا علم ابھی بہت خام اور غیر تشفی بخش حالت میں ہے، کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ نفسیات کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ ہم انسانی تجربے اور کردار کو بہتر طریقے سے سمجھنے لگیں، اور اس طرح اس تجربہ اور کردار کو بہتر طور پر منضبط کر سکیں۔ ان لوگوں کے نزدیک اسی مقصد کا ترقی پذیر تحقیق نفسیات کے وجود کو جائز ٹھیراتا ہے۔ لیکن اوروں نے زیادہ بلند پروازی کی، اور اس اعتراض کا کہ نفسیات ایک بے کار اور خالصتہً علمی مشغلہ ہے یہ جواب دیا کہ نفسیات اس سے زیادہ کا دعویٰ بھی نہیں کرتی، اور یہ کہ اس کو حقیقی زندگی سے نہ کوئی تعلق ہو سکتا ہے، نہ اس تعلق کو پیدا کرنے کی اس کو تمنا کرنی چاہیے۔ ان کے نزدیک یہ ایک کھیل ہے، جو مسلمہ قواعد و قوانین کے مطابق کھیلا جاتا ہے، اور اس کے وجود کے جواز کے لیے صرف وہ لطف اندوزی اور تیز فہمی کافی ہے، جو اس کھیل کا نتیجہ ہوتی ہے۔

نفسیات کے اطلاقات اس کو صحت کی طرف لاتے ہیں

لیکن نفسیات اس درجہ پر بہت دنوں تک نہ رہی۔ "حقیقی معنوں میں سائنٹفک" نفسیات کے ممتاز ترین ماہرین میں سے ایک سٹرن ہے جس نے اپنے اصول کے مطابق اور اس "حقیقی معنوں میں بے کار نفسیات" (جس کو خود اسی نے پیدا کیا تھا) کی بیخ کنی کے لیے، بہت مدت بعد کتابوں کا ایک سلسلہ شائع کیا جس میں اس نے حیات پر نفسیات کا اطلاق کرنے کی کوشش کی۔ اب چونکہ یہ کتابیں مفید ثابت ہوئیں، اس لیے ان ہی سے "بے کار نفسیات" کے عقیدہ کی قطعی تردید ہو گئی۔ غلط نظریہ سے اس طرح عملی کوشش کی طرف آنے سے اس خود اپنی تردید کرنے والے مصنف

نے اس وقت نفسیات کی حالت اور ترقی کو واضح کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک غیر جانبدار محقق اس نام نہاد علم کے متعلق کہہ سکتا تھا کہ یہ مذکورہ بالا تین قسموں کے مشاہدات کا مجموعہ ہے جس میں نظریات کا گھول میل کیا گیا ہے اور جو ان نظریات کی وجہ سے مسخ ہو گیا ہے۔

تاہم اب یہ عملی اشخاص کے لئے بھی واضح ہونا شروع ہو گیا تھا کہ واقعات کا یہ گھول میل جس کو مختلف مصنفین مختلف اور خود اپنی تردید کرنے والے نظریوں کی صورت میں بیان کرتے ہیں اگرچہ "علم" کے نام کا مستحق نہیں لیکن یہ عملی زندگی کے لئے بہت سی مفید چیزیں پیش کرتا ہے۔ اُدھر ماہرین نفسیات مشاہدات جمع کرتے رہے اپنے طریقوں کو درست کرتے رہے اور اپنے نظریوں پر بحث کرتے رہے۔ اس خیال نے ان کی اور ہمت افزائی کی کہ ایسے قرائین پیدا ہو گئی ہیں کہ اس محنت شاقہ سے حاصل کیا ہوا علم بہت جلد قدر کے ہاتھوں لیا جانے والا ہے اور اس کا عملی استعمال عنقریب شروع ہونے والا ہے۔ کوئی چیز کامیابی کی طرح کامیاب نہیں ہوتی۔ چنانچہ نفسیات کے ان پہلے کامیاب اطلاقات نے بہت سے متعلمین کو اس میدان میں کھینچ لیا بہتوں کو اس نے ان راستوں کی طرف منعطف کیا جن میں پڑ کر وہ عملی مسائل پر براہ راست حملہ کر سکتے ہیں (ہماری مراد عملی نفسیات کے راستوں سے ہے) اور اکثروں میں اس ہونہار علم کے ساتھ دلچسپی پیدا کی۔ ماہرین ادبیات نے بھی اس کی طرف توجہ کرنا شروع کر دیا ہے۔ ان کو اس سے انسانی تجربہ اور کردار کو سمجھنے اور بیان کرنے میں بہت مدد ملی ہے۔ اس طرح نفسیات اب پھر اپنے اصلی میدان میں واپس آرہی ہے۔ ماہر نفسیات پہلے تو اس مبہم امید پر کام کرتا تھا کہ وہ اس علم کی خدمت کر رہا ہے جو ممکن ہے کہ آئندہ چل کر کسی وقت نوع انسانی کے لئے مفید ہونے کی حیثیت سے تسلیم اور قبول کر لیا جائے۔ اب اس واقعہ نے اس کو پریشان کر رکھا ہے کہ مختلف مشاغل کے اشخاص اس سے مدد کے طلبگار ہیں اور بہت سے عملی مسائل میں اس کے معین احکام اور اس کی رہنمائی کے امیدوار ہیں۔

عوام کہاں تو پہلے اس علم کی طرف بالکل متوجہ ہی نہ ہوتے تھے کہاں اب اس پر رہنمائی بھروسہ کرنے لگے اور اس سے عملی رہنمائی کے متوقع رہنے لگے۔ اس انقلاب کی وجہ سے اس علم کے باقاعدہ ارتقا میں بڑے بڑے نقائص اور خطرات پیدا ہوئے۔ لیکن انجام کار یہ انقلاب اس کی ترقی ہی میں ممد ہوگا۔ اب ہم نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں

کہ نفسیات اور زیادہ ترقی کرے گی، یہ عملی مطالبات کا زیادہ کامل جواب دیگی، اور آہستہ آہستہ
فطرت انسانی کے "شاہ علم" کی صورت اختیار کرے گی۔ یہ علم ایسا علم ہوگا، جو تمام معاشرتی علوم کی وہ
بنا مہیا کرے گا، جس کے بغیر وہ مدت سے بے ثمر پڑے ہیں۔

قیاسات کا استعمال ضروری ہے

میں نے کہا ہے، کہ ماہرین نفسیات کے نظریات نے ان کے بیانات کو اپنے رنگ
میں رنگا ہے، اور ان کے مشاہدات کو مسخ کیا ہے۔ لہٰذا اب نظریات یا قیاسات کے متعلق ہمارا
کیا رویہ ہونا چاہیئے؟ کیا ہم ان کو بالکل شہر بدر کردیں، اور قیاسات کے بغیر ہی ایک علم کی عمارت
کھڑی کرلیں؟ لیکن اگر ہم ہمیشہ خالصتہً بیانی نفسیات کی سطح ہی پر رہنا منظور کریں، تب
بھی یہ ناممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیان کرنے کے لئے ہم کو عام اور مجرد حدود استعمال کرنا پڑتی
ہیں، اور اس قسم کا ہر لفظ ایک نظریہ یا قیاس پر دلالت کرتا ہے۔ بیان میں ہم کو ایک چیز کو
مشابہ چیز کے ساتھ رکھنا پڑتا ہے، اور جو لفظ کہ مشابہ معروضات فکر (مفکورات) کی تعبیر کرتا ہے، وہ اس قیاس
پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہ اشیا اس حد تک مشترک الماہیت ہیں، کہ ہم ان کو اپنے موجودہ
مقصد کے لئے، مشابہ سمجھنے کے مجاز ہیں۔ اس قسم کے اصطفافی قیاسات کا استعمال ہر علم کرتا ہے،
اور ان کا کامیاب استعمال ہی ان کا ثبوت بن جاتا ہے۔ ان کے بغیر نہ صرف علم، بلکہ تمام معقول
گفتگو، ناممکن ہوتی ہے، یہ گفتگو فطرتِ انسانی کے متعلق ہو، یا کسی مسئلہ کے متعلق۔ تجربہ، اس کے اسباب،
اور اس کے مظاہر کی بحث بالضرورت اس قسم کے اصطفافی قیاسات کا استعمال کرتی ہے۔ لیکن
یہ سوال اب بھی باقی ہے، کہ کیا ہم کو بحد امکان قیاسات کے استعمال کو محدود کردینا چاہیئے؟
یا کیا یہ مفید ہوگا کہ ضرورت دبے ضرورت جان بوجھ کر قیاسات وضع اور استعمال کریں، اور
یہ قیاسات بلا دلیل ہوں، اور مقصد ان سے صرف ان واقعات کی توجیہہ ہو جن کو ہم بیان کررہے
ہیں؟ یہاں مصنفین مختلف الآرا رہیں۔ بعض کو قیاسات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔ یہ ان
کو ہر علم میں ممنوع قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ ان کی جہالت، اور اپنے علم کا محض دکھلاوا ہے۔

لے Master Science

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عام حدود کے استعمال میں قیاسات ناگزیر ہوتے ہیں، اور زیادہ دور رس، اور زیادہ ارادی طور پر گھڑے ہوئے قیاسات (جن کو بالعموم تشریحی کہہ کر متمیز کیا جاتا ہے) بھی درحقیقت ان سے مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیان اور توجیہہ اصل میں دو اعمال نہیں توجیہہ ایک بیان ہے جن میں سادہ بیان کی نسبت زیادہ عام اور مجرد اصطلاحات و حدود استعمال کی جاتی ہیں۔ ان قیاسات کے وضع و استعمال کرنے میں بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اس سے واقف ہوں کہ ہم کیا کر رہے ہیں جب ضرورت ان کو بدلنے یا ترک کرنے کے لئے بھی ہم کو ہر وقت تیار رہنا چاہئے۔ اگر ہم یہ وطیرہ اختیار کر لیں تو قیاسات انکشافات میں مدد ہوتے ہیں، اور اگر یہ سوچ سمجھ کر وضع کئے گئے ہیں، تو ان سے بیان میں سادگی، اور توجیہہ میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

بعض تاریخی قیاسات

جب نفسیات نے بحیثیت علم اپنے آپ کو عام فہم اور ادبی روایات سے علیحدہ کرنا شروع کیا ہے، تو اس کا ورق بالکل سادہ اور صاف نہ تھا۔ اس کو صرف یہی نہ کرنا پڑا کہ عام گفتگو کے اصطلاحی قیاسات پر نظرثانی اور ان کو استعمال کرے۔ اس کو ان روایات میں بعض دور رس یا تشریحی قسم کے قیاسات ملے جو علم کے لئے تو بہت مبہم اور بے ڈھنگے تھے، لیکن جو اس قدر مضبوطی کے ساتھ قائم ہو چکے تھے کہ ان کے اثر سے محفوظ رہنا بہت دشوار تھا۔ خود نفسیات کے علم کا نام ہی اس قسم کے ایک قیاس کو شامل ہے، اس وجہ سے کہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ علم روح یا نفس پر بحث کرتا ہے اور عرصہ دراز تک تو فلاسفہ کا خیال تھا کہ یہ روح، یا نفس ایک حیاتی عنصر ہے جو ہر جسم انسانی میں مکین ہے، اور اس جسم کو جاندار بناتا ہے اور کسی طرح سے ہر فرد کا تجربہ کی بنیاد ہے۔ ان قیاسات میں سے اکثر کو مشاہیر مصنفین نے رواج دیا، یا ان کو فلاسفہ نے ترقی دی، جن کی سند پہ یہ عام اور ادبی روایات میں اور زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گئے۔ تقریباً ہر ماہر نفسیات ایسے قیاسات استعمال کرتا ہے جو اپنی تاریخ رکھتے ہیں۔ خرابی اس سے پڑتی ہے کہ ماہرین اس بات پر متفق نہیں کہ ان میں سے کون سے بہتر ہیں۔ اس سے بھی زیادہ خرابی یہ ہے کہ بعض ان کو ادّعا و تحکم کے ساتھ قبول

کرتے ہیں، اپنی نفسیات کو ان ہی کے مطابق ڈھلتے ہیں، اور نفسیات کی ان تمام صورتوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں، جو اور مختلف قیاسات پر مبنی ہیں۔ لیکن متبائن قیاسات کو قبول کرنے سے متباین آراء کا پیدا ہونا نفسیات کے ساتھ مخصوص نہیں، چنانچہ طبیعیات میں بعض ماہرین ہیں، کہ ایتھر کو تسلیم کرتے ہیں، بعض اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ بعض اطلاقی زمان و مکان کو مانتے ہیں، بعض نہیں مانتے۔ بعض تعلیل، توانائی اور قوت کے قیاسات کو استعمال کرتے ہیں، اور بعض نے ان کو بے کار موانع سمجھ کر ترک کر دیا ہے۔ لہٰذا ایسے ہی اختلافات کی وجہ سے نفسیات یعناک نہیں ہو جاتی، اور نہ اس وجہ سے اس کو مایوس کن، یا بری حالت میں فرض کیا جا سکتا ہے۔

اب ہم اُن متباعد اصناف نفسیات پر غور کریں گے، جو قیاسات کے استعمال کے متعلق مختلف آراء سے پیدا ہوتی ہیں۔

خالص تجربہ کی نفسیات

جو لوگ کہ قیاسات کے استعمال کو محدود کرتے ہیں، وہ نہایت سختی کے ساتھ تجربہ کو صرف تجربہ کے الفاظ میں بیان کرنے، اور صرف تجربہ کی اصطلاحات کے ذریعہ، تجربہ کی توجیہہ کرنے، کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ لوگ گویا فلاسفہ میں سے خالص تصوریہ کے ساتھی ہیں، جن کے لئے صرف تجربہ حقیقی ہے، اور جو چیز کہ موجود ہے، یا حقیقی ہے، وہ تجربہ ہے۔ یہ لوگ نفسیات کی اس تعریف کی طرف مایل ہوتے ہیں، کہ یہ فردی تجربہ، یا خالص تجربہ، کا علم ہے۔ اس تعریف سے جو مابعد الطبیعیاتی عقیدہ مدلول ہوتا ہے، اس کی ناقابل حل مشکلات سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی، اس قسم کی نفسیات کے متعلق نہایت وثوق سے کہا جاتا ہے، کہ یہ اپنے اس خود انکاری قانون سے اپنے آپ کو بے ثمری کی طرف لے جاتی ہے۔

روحی نفسیات اور قوائی نفسیات[1]

قدیم نفسیات روح کو مانتی تھی۔ اس کا بڑا کام یہ تھا، کہ روح کے مختلف

---

[1] Faculty Psychology

وظائف میں تمیز کرے، اور جسم کے مختلف حصوں میں ان وظائف کے مستقرات کو معلوم کرے۔
زمانۂ حال میں، اس نفسیات نے وہ صورت اختیار کی جس کو بالعموم "قوائی نفسیات" کہتے ہیں۔
یہ نفسیات روح، یا روح کے ایک حصے جس کو یہ ذہن کا نام دے کر تمیز کرتی تھی، اس کی فعلیت، یا اس کا وظیفہ سمجھتی تھی، یا یہ "ذہن" کو روح کے ہم معنی کہتی تھی، اور تجربے کی بڑی بڑی قسموں میں، ہر قسم کے تجربات، مثلاً یاد کرنے، خواہش کرنے، حکم لگانے، مقابلہ کرنے، کو یہ ایک قوۃ کی کارفرمائی کا نتیجہ خیال کرتی تھی۔ ان قواء میں سے ہر ایک قوت گویا ذہن یا روح کی قوت، اور ایک ماتحتی قیاس تھی۔ قوائی نفسیات نے بہت دنوں تک حکومت کی، اور انیسویں صدی کے اوائل میں تو قواء خلیہ[1] اور ان کے مراکز کے علم نے اس میں دوبارہ جان ڈالی۔ اس علم کی تعلیم یہ تھی کہ ہر قوت کا دماغ کے ایک مخصوص حصہ میں مستقر ہے۔ لیکن اب قوائی نفسیات کی قدیم و جدید دونوں صورتیں متروک ہیں۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ایک ایسی روح، یا ایسے ذہن کا تخیل ہمارے لیئے ناگزیر ہے، جو بعض اساسی ترین قواء سے بہرہ ور ہے، تب بھی ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ مفروضہ ہم کو بہت دور تک نہیں لے جا سکتا، اور یہ، کہ قواء کی تعداد میں اضافہ کرنا، اور ہر صنف تجربہ کو اس قوت کی کارفرمائی کی طرف منسوب کرنا ایک لاحاصل طرز عمل ہے۔

تصورات کی نفسیات

نظریہ تصورات قوائی نفسیات کا ایک زبردست رقیب تھا۔ اس نظریئے نے فلسفہ اور نفسیات، دونوں میں بہت با اثر زمانہ گزارا ہے، اور اگرچہ اب تک کوئی بھی اس کو عدیم التناقض اور معقول نہیں بنا سکا تاہم اس کا اثر اب بھی باقی ہے۔ اس نے عام ادبی اور نفسیاتی روایات میں اس طرح مضبوطی کے ساتھ جڑ پکڑی ہے کہ نفسیات کی تمام اصطلاحات میں، سے "تصور" کی اصطلاح سب سے زیادہ کثیر الاستعمال ہے، اور بہت کم ماہرین نفسیات ہیں، جو اس کو ترک کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں، باوجود

---

[1] Phrenology

اس کے کہ وہ اس نظریہ کے قایل نہیں جو اس سے مدول ہوتا ہے۔ افلاطون کے نظریہ تصورات (امثال) میں ہر تصور (مثال) ایک صنف اشیا کا مافوق فطرت نمونہ تھا اور یہ تمام تصورات (امثال) ایک دور دراز اور غیر ممکن الوصول مقام پر موجود تھے[1]۔ لیکن بعد میں "تصورات" ذہن میں لائے گئے، اور ان کی ہیئت بدل گئی۔ زمانۂ حال کی نفسیات میں "تصورات" کے اس نئے "طریقہ" کی تمام ذمہ داری جان لاک پر عاید ہوتی ہے۔ اس نے تصور کی تعریف اس طرح کی کہ ہر وہ چیز تصور ہے جس کے متعلق انسان فکر کرتا ہے[2] اور چونکہ لاک عالم طبیعی کے متعلق عوام الناس کے اس خیال کو تسلیم کرتا تھا کہ مادی اشیا ہمارے ذہنوں سے علیحدہ وجود رکھتی ہیں، اس لئے بظاہر اس تعریف کے مطابق مادی اشیا "تصورات" کے ہم معنی بن گئیں۔ لیکن لاک کی آیندہ بحث سے معلوم ہونے لگا کہ "تصورات" کسی طریقے سے ذہن کے اندر، اور ذہن کا ایک حصہ ہیں۔ تیز فہم اور ژرف نگاہ بشپ برکلے نے لاک کے اس تناقض کی گرفت کر لی اور بتایا کہ اگر تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں "تصورات" ہیں اور "تصورات" ذہن میں یا ذہن کا حصہ ہیں، تو تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں، ذہن میں، یا ذہن کا حصہ ہیں۔ لہذا تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم کو کوئی خیال آسکتا ہے، یا علم ہوسکتا ہے، ذہنی چیزیں ہیں۔ اس طریق سے اس نے ایک نہر نکالی جس نے بعد میں چل کر تفکر و تامل کے اس متلاطم سمندر کی صورت اختیار کی جس کو "تصوریت جدیدہ" کہتے ہیں۔ ڈیوڈ ہیوم نے بھی "تصورات" کو ذہن کے اندر لے لیا، لیکن ایسا کرنے میں اس نے ان کو خود ذہن کا مترادف بنا دیا۔ لاک کا نظریہ تصورات کا استعمال اس انتہائی عقیدہ اور قوائے نفسیات، یعنی "نئے طریقہ تصورات" اور قدیم طریقہ قوا کے درمیان صلح کا پیغام تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قوا سے بہرہ ور ذہن کا قیاس برابر استعمال کرتا رہا اور ذہن کی نسبت ہمیشہ وہی کہتا رہا کہ یہ اپنے قوا کو "تصورات" پر، یا ان کے متعلق، استعمال کرتا ہے۔ لیکن ہیوم نے کہا کہ جو کچھ ہم کو راہ راست معلوم ہے وہ "تصورات" (اور "ارتسامات" جو اس کے نزدیک "تصورات" سے بہت زیادہ مختلف نہ تھے) کی ایک رو ہے، جس چیز کو ہم

---

[1] افلاطون کے الفاظ کی یہی روایتی تاویل ہے، لیکن زمانہ حال میں یہ تاویل مشکوک سمجھی جاتی ہے (مصنف)

[2] "ہر وہ چیز جو فکر کرنے میں فہم کا معروض ہوتی ہے"۔

ذہن یا روح کہتے ہیں، وہ ایک خالی سٹیج ہے، جس کو ہم بلا ضرورت ایک ایسے مقام کی صورت میں موجود فرض کرتے ہیں، جس پر ہمارے "تصورات" اپنا پارٹ کر چکے ہیں۔ اس وقت سے "تصورات" نے نفسیات کے لئے بہت اہمیت حاصل کر لی ہے[1]۔ اب تجربہ "تصورات" کی محض ایک رو بن گیا اور تجربہ کی رواستے کی توجیہہ ایک "تصور" کے دوسرے پر عمل سے کی جانے لگی کسی چیز کے متعلق فکر کرنے کو "اس کا تصور ہونا" کہا جانے لگا، اور دوسری یا تیسری مرتبہ اس پہ فکر کرنا اسی "تصور" کو "دوبارہ پیدا کرنے" کے ہم معنی ہو گیا۔ اب یہ سوال پیدا ہوا کہ پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ فکر کرنے کے درمیانی وقفہ میں یہ "تصور" کہاں رہا؟ اس کے دو جوابات دئے گئے، جو اکثر خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک جواب تو یہ تھا، کہ "تصورات" دو حالتوں میں باقی رہ سکتے ہیں، یعنی شعوری حالت اور غیر شعوری حالت جب میں کسی شئے پر غور کر رہا ہوتا ہوں، تو اس کا تصور شعوری حالت میں ہوتا ہے، جب میں فکر کرنا بند کر دیتا ہوں، تو یہ "تصور" غیر شعوری حالت میں غائب ہو جاتا ہے۔ بعض مصنفین نے دیکھا، کہ "تصور" اگر کوئی چیز ہے، تو یہ بالضرورت تجربہ کا ایک ٹکڑا یا حصہ ہے۔ انہوں نے "غیر شعوری تصور" کی اصطلاح کے تناقض کو یہ فرض کر کے مٹانا چاہا، کہ اس وقفہ میں یہ "غیر شعوری" نہیں، بلکہ تحت شعوری یا خفیف صورت میں شعوری ہو جاتا ہے۔ اس مسلک کے لئے اب ذہن "تصورات" کی ایک سٹیج نہ رہا، بلکہ مجموعات "تصورات" پر مشتمل ہو گیا۔ اس کے مطابق یہ "تصورات" زیادہ تر غیر شعوری یا تحت شعوری ہوتے ہیں، لیکن یہ باری باری شعوری حالت میں آتے جاتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ تھا کہ ذہن، یعنی وہ اسٹیج جس پر یہ "تصورات" اپنا پارٹ کرتے ہیں، ایک مخزن بھی ہے۔ یہ اسٹیج تو روشن ہے، لیکن اس کے نیچے ایک اندھیرا کمرہ ہے، جس میں "تصورات" کا ذخیرہ رہتا ہے۔ اس اندھیرے کمرے سے یہ باری باری نکل کر روشن سٹیج پر نمایاں ہوتے ہیں، اور بعد میں پھر اسی تاریک کمرے کی طرف پلٹ جاتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق ذہن دو کمروں پر مشتمل ہے، جن میں سے ایک روشن ہے، اور دوسرا تاریک۔ روشنی شعور ہے۔ یہ گویا ایک نور ہے، جو اس تاریک کمرے سے باہر نکلنے والے "تصورات"

---

[1] ۔ "احضار" کی جدید تر اصطلاح "تصور" کے تقریباً ہم معنی ہے۔ اس میں ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس سے "احساسی ادراکات" کی طرف اشارہ ہوتا ہے (مصنف)

پر پڑتا ہے۔ ان دونوں کمروں کی درمیانی دیوار، یعنی وہ مقام جہاں پر یہ روشن اسٹیج پر ظہور کرتے ہیں "دہلیز شعور" کہلایا۔ خیال یہ تھا کہ "تصورات" درحقیقت اس دہلیز سے اونچے اٹھتے ہیں یا اس سے نیچے گر پڑتے ہیں۔ روشنی سے اندھیرے کی طرف ان کا انتقال کم و بیش تدریجی ہوتا ہے۔ تجربات کو بیان کرنے کا یہ طریقہ متناقضات اور ابہامات سے بھرا پڑا ہے، اور اگرچہ اس نے زمانہ گزشتہ میں بہت مفید کام کیا ہے، مثلاً ھریارڈٹ کی نفسیات میں، تاہم اب اس وقت اس کے استعمال کو جاری رکھنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں۔ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ جو خدمت ان مبہم اور ابہام انگیز توہمات (یعنی "تصورات" ذہنی کے روشن و تاریک حصے "دہلیز شعور" اور "شعور" بحیثیت اس روشنی کے جو "تصورات" پر پڑتی ہے) نے نفسیات کی کی ہے، وہ اس مبہم اور بے قاعدہ تفکر کے مقابلے میں بہت کم ہے، جو اس کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ میرے نزدیک تو ان سب کو نفسیاتی عجائب خانوں میں سجا دینا چاہیے! لیکن یہ پھولیں پھلینگے۔ اس کا ثبوت ہم کو فرائڈی نفسیات میں ملتا ہے، جو گزشتہ چند سالوں میں کہاں سے کہاں پہونچ گئی۔ پھر دیگر ملکوں کے اکثر مصنفین اب تک اس کو استعمال کئے جا رہے ہیں۔

نفسیات بحیثیت علم شعور کے

بعض نفسیات کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ شعور کا علم ہے۔ یہ تعریف ہماری گزشتہ تعریف (یعنی یہ کہ یہ تجربہ کا علم ہے) سے بہت مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "شعور" بالعموم، اگر بالکل نہیں تو تقریباً تجربہ کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، اگرچہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اس لفظ کے اور معنی بھی ہیں۔ "شعور" نہایت ہی برا لفظ ہے۔ نفسیات کی بدقسمتی ہے کہ یہ لفظ عام طور پر مستعمل ہے۔ اگر یہ "تجربہ" کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے تو "تجربہ" تو اس سے لاکھ درجہ بہتر ہے، کیونکہ اس سے تجربہ کرنے والی ذات اور جو چیز کہ تجربہ میں آتی ہے، دونوں پر براہِ راست دلالت ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں "شعور" میں ایک نقص تو یہ ہے کہ اس کا استعمال صرف بحیثیت اسم کے ہو سکتا ہے، اور اس میں ہم یہ بھول جاتے ہیں، کہ یہ شعور کسی چیز کا ہے، اور یہ کہ کوئی ذات ہے جس کو یہ شعور ہو رہا ہے۔ چنانچہ اس لفظ کو استعمال کرنے

والے اکثر مصنفین اس دھوکے میں آجاتے ہیں۔ "شعور" جس انگریزی لفظ (Consciousness) کا ترجمہ ہے، اس کے لغوی معنوں سے یہ تمام باتیں صاف ہو جاتی ہیں۔ یہ انگریزی لفظ لاطینی لفظ (Conscire) سے مشتق ہے، جس کے معنی "اشیا کو بیک وقت جاننا" کے ہیں۔ لہذا اگر "شعور" کا استعمال ناگزیر ہے تو اس کو "اشیا کے جاننے" یا ان پر فکر کرنے کے معنوں میں استعمال کرنا چاہیئے۔

ذروی[1] یا "پچیکار" نفسیات

لفظ "شعور" نے جو زبردست فساد نفسیات میں کیا ہے، وہ زیادہ تر ہمارے اس میلان (جو ہمارے رگ و پے میں پیوست ہے) کا نتیجہ ہے، کہ ہم جس چیز کے متعلق فکر، یا بات، کرتے ہیں، اس کو مادی اور ٹھوس بنا لیتے ہیں، خصوصاً اس وقت جب ہم کسی کے ذریعہ اس پر فکر، یا اس کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ اسی میلان کے زیر اثر اکثر ماہرین نفسیات "شعور" (یعنی اشیا پر فکر کرنے کے فعل) کا ذکر اس طرح کرتے ہیں، گویا یہ ایک مواد ہے۔ پھر اس مواد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ یکساں بافت کا سادہ مواد نہیں، بلکہ بہت ملتف اور مختلف الالوان ہے۔ یہ ایک سفید چادر کے مشابہ نہیں، بلکہ مختلف الالوان چھینٹ کے مشابہ ہے، یا پھر اس فرش کے، جس پر پچیکاری ہوا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے، گویا ایک نہ ختم ہونے والا چھینٹ کا ٹکڑا ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے۔ لہذا جب انہوں نے اس کی تحلیل شروع کی تو یہ انکشاف ہوا، کہ یہ دراصل پچیکاری ہے، اور چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے۔ اب انہوں نے اس مواد کے سب سے چھوٹے ٹکڑے، ناقابل تحویل عناصر، یا سالمات، کی تلاش شروع کی +

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ تمام ذرات، جن سے "شعور" مرکب فرض کیا جاتا ہے، ایک ہی قسم کے ہیں، یا بعضوں کا تو خیال ہے، کہ یہ بہت سی، یا متعدد قسموں کے ہیں لیکن اکثروں کے نزدیک یہ اساساً ایک ہی قسم کے ہیں۔ ان کو وہ "احساسات" یا

---

[1] Atomistic or mosaic - Psychology

"احساسی عناصر" کہتے ہیں۔ پھر جو مفکرین، کہ مابعد الطبیعیات کی طرف مائل ہیں، وہ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتے ہیں، کہ یہ ذرات فی الواقع نہائی عناصر نہیں، بلکہ یہ کہ جس طرح قدیم کیمیا کے سالمات اب "برقیوں"[1]، یا برقی ذروں، یا کسی اور چیز کے ذروں، سے مرکب ہیں، اسی طرح احساسی عناصر، یا سالمات ابھی شعور کے اور چھوٹے ذروں پر مشتمل ہیں۔ ان کو وہ "ذہنی مواد"[2] یا "ذہنی برادہ"[3] کہتے ہیں۔ بعض تو یہاں تک کہتے ہیں، کہ نہ صرف ہم خود، یا ہمارے اذہان، بلکہ کائنات کی تمام اشیا اسی "ذہنی برادہ" کے مختلف اجتماعات و مرکبات سے بنتی ہیں۔ اب اس عجیب و غریب خیال کو صحیح ثابت کرنے کے لئے، کہ سمندر اور پہاڑ، ثوابت و سیارے، اور باقی کی تمام اشیا اسی مواد سے مرکب ہیں، وہ "تحت شعور"، "دہلیزِ شعور" اور "شعور" بحیثیت ایک روشنی جو ذہن کے ایک حصہ و مافیہا کو روشن کرتی ہے" وغیرہ قسم کے جملوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس طرح وہ گویا اپنے اس عقیدہ کو قابلِ فہم بناتے ہیں، کہ جس مواد کو وہ "شعور" کہتے ہیں، وہ دو صورتوں میں رہ سکتا ہے، ایک "شعوری شعور" اور دوسری "غیر شعوری شعور" ہے۔

ذرّوی اور تصوّری نفسیات کا امتزاج

تجربے پر بحث کا یہ طریقہ بہت آسانی کے ساتھ تصورات کے طریقے" کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصورات" بحیثیت اشیا بھی اسی میلان کا نتیجہ ہیں، جن کے زیر اثر ہم اپنے ہر مفکور کو مادی بنا لیتے ہیں۔ "شعوری ماہرین نفسیات" "تصورات" کو اسی طرح سادہ لوحی کے ساتھ اشیا مان لیتے ہیں، جس طرح کہ وہ "شعور" کو مواد تسلیم کر لیتے ہیں۔ اب یہ لوگ خود اپنے آپ سے سوال کرتے ہیں، کہ جو اشیا "تصورات" کہلاتی ہیں، وہ کس مواد سے بنتی ہیں؟ اس کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ ظاہر ہے کہ "تصورات" "احساسی عناصر" سے

---

[1] Electrons

[2] Mind-Stuff

[3] Mind-dust

مرکب ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک تام احساسیت یا احساسی نفسیات کی پیدائش ہوتی ہے۔
اس عقیدہ کے وکلا کا بالعموم خیال یہ ہے کہ اس سے ذہن و جسم کے تعلق کا پریشان کن مسئلہ
حل یا ختم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ ان کے نزدیک مادہ بھی اسی مواد سے بنتا ہے جس سے کہ "شعور" یا
تصور بنتا ہے لہٰذا وہ نہایت فخر کے ساتھ اس کے لئے "تصوریت"[1] کے لقب کا دعویٰ
کرتے ہیں۔ جو شخص کہ نفسیات کی تاریخ پر غیر جانبدار بن کر غور کر سکتا ہے اس کو
اس قول سے اتفاق ہوگا کہ یہ "شعور" صرف مواد ہی نہیں بلکہ مہمل بھی ہے اور احساسیت
کے بعض وکلا اس عقیدہ کو آخری حد تک لے گئے اور یہاں وہ خود بخود اسی نتیجہ پر پہونچے۔
روشن فکری کے وقت انہوں نے پھر کر اپنے عقیدہ کی طرف دیکھا اور سوال کیا کہ کیا یہ مواد،
جس کو ہم "شعور" کہتے ہیں، در اصل موجود ہے؟ کیا شعور کا وجود ہے؟ ان کو مجبوراً نفی میں جواب
دینا پڑا۔ اس کا بداہتہً کوئی وجود نہیں، یہ ایک دھوکا اور ایک فسانہ ہے۔

"شعوری نفسیات" کی فسانوی اور مغالطہ آمیز نوعیت کو اس طرح ظاہر کرنے
کے بعد بعض ژرف بین مفکرین نے اس کی ناکامی سے ایک نیا فلسفہ مستنبط کیا ہے جس کو
وہ "حقیقیت جدیدہ"[2] کہتے ہیں۔ یہ گویا ابتدائے مادیت کی جدید ترین صورت کی، جو متقدمین مادیین
کے ہمزبان ہو کر یہ کہنے کی بجائے کہ دماغ سے شعور تراوش کرتا ہے کہتے ہیں کہ تجربہ یا
شعور اور تجربہ میں آنے والی چیز کی تفریق خیالی اور وہمی ہے اور یہ کہ "تصورات" اور
"ادراکات" اور وہ تمام چیزیں جو "شعور" کے ٹکڑوں سے بنی ہیں درحقیقت عالم طبیعی کی
اشیا کے ہم معنی ہیں۔ اس طرح دور پورا ہو جاتا ہے اور ہم کولھو کے بیل کی طرح اسی
جگہ پر پہونچ جاتے ہیں جو لاک کا نقطہ آغاز تھی۔ یعنی یہ کہ "تصورات" اب پھر وہ اشیا
بن جاتے ہیں جن پر ایک شخص فکر کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ زمین کے تمام ساز و سامان

---

[1] Idealism یہ لفظ دو بالکل مختلف معنی رکھتا ہے جو اکثر ضمناً اور بعض اوقات ارادۃً خلط ملط
کئے جاتے ہیں۔ ایک طرح تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام دنیا ذہن یا اذہان یا ذہنی اعمال پر مشتمل ہے۔ دوسرے لحاظ سے
یہ ایک اخلاقی "نصب العین" Ideal کے تحقیق یعنی ایسے حالات کو پیدا کرنے کے ہم معنی ہے جو ہم کو موجودہ
حالات سے بہتر معلوم ہوتے ہیں (مصنف) (لیکن شاید اردو اصطلاح "تصوریت" سے یہ دوسرا مفہوم مترشح نہیں ہوتا۔ مترجم)

[2] Neo-Realism

کے برابر ہو جاتے ہیں، اور "آسمان کے تمام بھجن گانے والے" یعنی اذہان، ارواح، ذوات، یا نفوس معہ اپنے شئون فعلیت و تجربہ، دنیا کی تصویر سے خارج کردیے جاتے ہیں۔

"شعور" اور "احساسیت" کے اکثر شارحین اس حد تک نہیں پہنچتے۔ ان کے عقاید کو جو فی زمانہ عام طور پر مسلم ہیں سمجھنے کے لئے زمانۂ حال کی نفسیات میں ایک بہت بڑے عامل پر غور کرنا چاہیے، جس کا میں نے اب تک ذکر نہیں کیا۔ میری مراد عضویات کے اثر سے ہے +

عضویات کا اثر نفسیات پر

متقدمین فلاسفہ دماغ کے وظائف کے متعلق کچھ نہ جانتے تھے۔ لیکن زمانہ حال کے شروع ہی میں یہ ظاہر ہو گیا کہ دماغ انسانی کے وظائف بہت اہم ہیں، اور یہ کہ یہ کسی طرح ہمارے وقوف، ہماری حسیت اور ہمارے ارادہ، مختصر یہ کہ ہمارے تجربہ، سے متعلق، یا ان میں شامل ہیں۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ بہت سے پرجوش محققین تجربہ کے اسرار کو دماغ کی تحقیق سے حل کرنے میں مصروف ہوئے۔ اس مشکل تحقیق پر انسان کی قوت کی بہت بڑی، اور روز افزوں، مقدار صرف ہوئی اور ہو رہی ہے، اور بہت سے واقعات ثابت ہو چکے ہیں۔ پھر جو سکول، کہ دماغ، یا نظام عصبی، کی ساخت، یا ان کے وظایف، کی بنا پر تمام انسانی تجربے اور فعلیت کی توجیہہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے، وہ حامیوں کی تعداد، اور اثر کے لحاظ سے بہت ترقی کر رہا ہے۔ اس سکول کا پروگرام، خام صورت میں، اٹھارویں صدی میں اس بدنام قول سے شروع ہوا کہ افکار دماغ سے اسی طرح پیدا ہوتے ہیں، جیسے جگر سے صفرا۔ لیکن ماہرین عضویات نے بعد میں اُس نفسیاتی عقیدہ کے مطابق مختلف ضوابط بیان کئے جس کو اپنے علم کے واقعات میں شامل کرنے کے خواہاں تھے۔

انیسویں صدی کے اوایل میں قوائے عقلیہ اور اس کے مراکز کے علم کے ماہرین نے فرانسس گال[1] کے زیر قیادت ایک ان گھڑ دماغی عضویات کو قوائی نفسیات کے ساتھ ملایا۔ اس سے بھی قبل ڈیوڈ ہارٹلے[2] نے "تصوری نفسیات" پر کچھ عضویاتی رنگ چڑھایا،

---

[1] Francis Gall

[2] David Hartley

جس کی وجہ سے یہ اور بھی زیادہ خوشنما معلوم ہونے لگی، اور اسی کی وجہ سے "تصوری نفسیات" کی اس شاخ کو فروغ ہوا جو "نفسیاتِ تلازم" کہلاتی ہے۔ "تلازمی نفسیات" جس کا انگلستان میں مدت تک دور دورہ رہا، لاک اور ھیوم کی بناکردہ تھی، اور 'ھارٹلے'، دونوں 'مل' اور 'بین' اس کے مشاہیر وکلا تھے۔ انہوں نے تمام تجربہ کو سلسلۂ "تصورات" ثابت کرنے کا دعویٰ کیا۔ خیال یہ تھا کہ یہ "تصورات" باہم مربوط یا "متلازم" ہوتے ہیں، اور ان ہی روابط کی وجہ سے ایک "تصور" دوسرے کو شعور میں کھینچ لاتا ہے۔ اب "تصورات" تو واقعات یا حقیقی اشیا تھے، لیکن ان کے روابط کی کوئی مناسب تصویر کھینچنی مشکل تھی۔ اسی وجہ سے ھارٹلے (جو منجملہ پہلے تلازمیہ کے تھا) نے ان روابط اور تمام کھینچا تانی، مختصر یہ کہ "تصورات" کو شعور میں لانے اور اس سے باہر لے جانے کا تمام کام دماغ کی طرف منسوب کیا، اور دماغ کا جس قدر زیادہ مطالعہ ہوا، اسی قدر زیادہ اس خیال کی تائید ہوئی۔

مخی وظائف کے تعین مقام کا عقیدہ جو گال کی پیش کردہ ان گھڑ صورت میں ناقابل قبول ثابت ہوا تھا، انیسویں صدی کے اواخر میں علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح طور پر ثابت ہوتا معلوم ہوا۔ دماغ کا اس صورت میں انکشاف ہوا کہ یہ خلایا کا ایک وسیع جنگل ہے جو عصبی ریشوں کے جال کے ذریعہ باہم ملے ہوئے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا تھا کہ ان خلایا میں سے ہر ایک ایک حیاتی اکائی ہے۔ اب "تصوری نفسیات" کا گویا عضویاتی زبان میں ترجمہ ہوا اور اس کے لئے یہ فرض کیا گیا کہ ہر "تصور" کا کسی ایک خلیہ میں گھر ہے، جہاں یہ اپنی عمر کا بڑا حصہ اطمینان کے ساتھ، اور تاریکی میں بسر کرتا ہے۔ جب کوئی عصبی تموج اس خلیہ تک پہونچتا ہے تو یہ "تصور" چمک اٹھتا ہے اور "شعوری" ہو جاتا ہے، یا شعور میں آجاتا ہے اس کے علاوہ یہ بھی خیال تھا کہ کسی ایک خلیہ کے تہیج کے بعد جب دوسرا خلیہ تہیج ہوتا ہے، تو یہ دونوں خلایا، ایک ادنیٰ مزاحمت والے راستہ کے ذریعہ باہم مل جاتے ہیں۔ اس طرح بعد میں ایک خلیہ کا تہیج بآسانی دوسرے خلیہ میں پھیل سکتا ہے۔ ان کا درمیانی راستہ اور زیادہ قابل نفوذ ہو جاتا ہے۔ اب تمام تجربہ کی عضویاتی توجیہ اس طرح کی گئی کہ یہ "تصورات" کا اپنے اپنے خانوں یا خلایا سے قانون عصبی عادت کے مطابق، متعاقب ظہور ہے۔ پھر جب "احساسیت" نے "تصورات" کی تحلیل کی اور ان کو "احساسی عناصر" یا "احساسات" سے مرکب ثابت

کیا، تو یہ عناصر، یا سالمات، بھی ایک ایک عصبی خلیہ میں رکھے گئے۔ اب ایک مجموعہ خلایا ان "تصورات" یا "مجموعہ احساسات" کا عصبی مقابل بن گیا جس کے تمام خلایا بحیثیت وظیفی اکائی کے، مجتمعاً کام کرتے ہیں۔ پھر جس طرح ایک "تصور" اور زیادہ "احساسی عناصر" کو شامل کر کے زیادہ مرکب بن سکتا ہے، اسی طرح خلایا کی یہ وظیفی اکائی بھی اور زائد خلایا کو اپنے آپ میں شامل کر کے اپنی جسامت کو بڑھا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک مجموعہ خلایا دوسرے مجموعہ خلایا کے ساتھ مل کر مجموعہ مجموعات بن سکتا ہے۔ اس مجموعہ مجموعات کے مختلف مجموعات بیک وقت بھی کام کر سکتے ہیں، اور یکے بعد دیگرے بھی۔

جو لوگ اس عقیدے کے قایل تھے ان کا طبعی طور پر یہ خیال تھا کہ کسی "ذہن" یا "روح" یا تجربہ کرنے والے موضوع "یا ذات" کے اصول موضوعہ کی ضرورت نہیں۔ کسی طرح کا تجربہ کرنے والا جو فکر کرتا ہے، خواہش کرتا ہے، یاد رکھتا ہے، توقع رکھتا ہے، یا کسی اور طرح کا تجربہ حاصل کرتا ہے، ان کے نزدیک بے کار اور غیر ضروری تھا۔ اور اگر کہیں اس قسم کے جملے استعمال کرنے میں سہولت معلوم ہوتی تھی، تو ان کے خیال میں صرف یہ کہنا کافی تھا کہ اس وقت کا "تصور" فکر کرتا ہے، یا یہ کہ گزرنے والا "تصور" فکر، اور یہی واحد فکر کرنے والا ہے لیکن تجربات کو بیان کرنے میں نقلی صورت زیادہ تر خلاف فیشن ہو گئی، اور قوانین فکر دماغ کی میکانکیات میں تبدیل ہو گئے۔ کہا جاتا تھا، کہ "شعور" صرف ایک منفعل تماشائی ہے، لیکن یہ بھی "شعور" کے اصلی درجہ کا مبالغہ آمیز بیان ہے۔ یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہو گا کہ "شعور" "مد فضول" میں شامل کر دیا گیا۔

میکانکی اضطرار کا نظریہ

دماغی آلہ کی اصطلاحات میں نفسیات کے انتقال کی پوری ترغیب وہی صرف اس وقت سمجھ میں آتی ہے، جب ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ اس نے صرف وہی چیز مہیا نہیں کی، جو دماغ میں ہر "احساس" یا "شعور" کے کسی اور قابل انکشاف عنصر کا مقابل وہم معنی ہے، اور یہ کہ اس نے ایک بظاہر درست و صحیح سکیم اس طریقہ کی بنائی جس سے یہ دماغی عناصر ایک دوسرے پر عمل کرتے فرض کئے جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ

عضویات ایک ایسی سکیم بھی بناری تھی، جس کا دعویٰ ہے کہ یہ اصولاً تمام فعل انسانی کی توجیہ نظامِ عصبی کی میکانیکیات کی رو سے کرے گی۔ یہ سکیم گویا فعلِ اضطراری کے اصول کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس اصول کو سب سے پہلے عصر جدید کے اوائل میں ایک بڑے زبردست فلسفی دیکارت نے بیان کیا تھا۔ دیکارت کا خیال تھا کہ یہ اصول حیوانات کی تمام جسمانی فعلیتوں کی توجیہ کے لئے کافی ہوگا۔ لیکن وہ خود اور دیگر ماہرین نفسیات، انسان کے جسمانی افعال کو اس کے تجربے کے مظاہر سمجھتے رہے، جو کسی طریقے سے ان کے فکر کرنے، محسوس کرنے، خواہش کرنے، یاد رکھنے، شناخت کرنے، وغیرہ سے متعین ہوتے ہیں۔

دیکارت نے فعل اضطراری کے متعلق جو کچھ لکھا، وہ ایک نہایت شاندار قیاس تھا۔ لیکن عضویاتی انکشافات نے بعد میں اس کو کافی طور پر جائز ثابت کر دیا ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ انسان اور حیوانات، دونوں میں بعض ابتدائی لیکن بظاہر مقصدی حرکات صادر ہو سکتی ہیں۔ یہ حرکات اس وقت بھی صادر ہوتی ہیں، جب دماغ بالکل بے کار ہو، یا ضایع ہو چکا ہو، اور وہ فرد اس تمام عمل سے بے خبر ہو۔ چنانچہ اگر تلوے پر سوئی چبھوئی جائے، تو اکثر انسان اور اکثر حیوان پاؤں کھینچ لیتے ہیں۔ عوام کہتے ہیں، کہ "وہ اس چبھن کو محسوس کرتا ہے، اور درد سے بچنے کے لئے پاؤں کھینچ لیتا ہے"۔ لیکن ماہرین عضویات کا دعویٰ ہے کہ یہ پاؤں بالکل اسی طرح اس وقت بھی کھینچا جا سکتا ہے، جب نخاع دماغ سے بالکل علیحدہ کر دیا گیا ہو۔ ایسا شخص سوئی چبھنے کے بعد اپنے پاؤں کو حرکت کرتا ہوا تو دیکھتا ہے، لیکن وہ نہ تو اس چبھن کو محسوس کرتا ہے، نہ حرکت کو، اور اگر اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں، تو پھر اس کو کسی چیز کا بھی علم نہیں ہوتا۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ چبھن پاؤں کے ایک عصب کو تہیج کرتی ہے، اور یہ تہیج طبعی تغیر کی صورت میں اس عصب کے راستے اوپر کی طرف نخاع میں پھیلتا ہے۔ اس کی حالت بعینہ برقی تغیر کی رو کی سی ہوتی ہے، جو تار کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے۔ نخاع میں پہنچنے کے بعد یہ احساسی عصب سے حرکی عصب میں منتقل ہو جاتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ برقی رو ایک سرے سے دوسرے پر منتقل ہوتی ہے۔ اب یہ حرکی راستہ کے ذریعہ باہر کی طرف آتا ہے، اور ٹانگ کے عضلات پر ختم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے عضلات میں ایک "دھکا"

ہوتا ہے۔ یہ دھماکا ان عضلات کو سکوڑتا ہے، اور اس طرح پاؤں کھنچ جاتا ہے۔ یہ گویا نمونہ ہے اس فعلِ اضطراری کا جو دیکارت کے تخیل میں تھا، اور جس کا مطالعہ ماہرین عضویات نے کیا۔ ان ماہرین نے دکھایا ہے کہ حیوانات اور انسانی عضویہ میں اکثر سادہ حرکات اور افرازات[1] اسی نسبتہً سادہ طریقہ سے پیدا کیے جا سکتے ہیں، اور یہ تمام عمل، یا ردِ عمل، اُن اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اصولاً طبیعیات و کیمیا کی اصطلاحات میں مناسب طور پر بیان کیے جا سکتے ہیں، اور ان کے ذریعے سے ان کی توجیہ ہو سکتی ہے، اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ آج تک کوئی بھی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوا۔

ماہرین عضویات نے بدیہی طور پر ثابت کیا ہے کہ نخاع (یعنی نظام عصبی کا وہ حصہ، جو ریڑھ کی ہڈی کے مہروں میں پایا جاتا ہے، جس کی طرف تمام احساسی اعصاب آتے ہیں، اور جن سے تمام حرکی، اور غدود کو تہییج کرنے والے، اعصاب خارج ہوتے ہیں) افعال اضطراری کو صادر کرنے کے لئے بہت سے آلات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک آلے میں احساسی اور حرکی اعصاب کا کم و بیش ملتف ربط ہوتا ہے، جس کی وجہ سے احساسی عصب کا تہییج حرکی، یا غددوی، اعصاب میں منتقل ہو جاتا ہے۔ پھر ان کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ تمام نظام عصبی، معہ دماغ کے، ان ہی اضطراری مشینوں، یا احساسی حرکی عصبی قوسوں، کے نمونہ پر بنا ہے۔ یہ قوسیں آلات حس اور کارکن آلات، یعنی عضلات اور غدود، کو باہم ملاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ دماغ اسی قسم کے عصبی راستوں، یا قوسوں، کی کثیر تعداد پر مشتمل معلوم ہوتا ہے۔ ان راستوں یا قوسوں، اور نخاع کے راستوں، یا قوسوں، میں فرق صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ یہ زیادہ لمبے اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور ان میں باہمی روابط بھی بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ پر اسرار "عصبی خلایا"، جن کو تصورات کے مستقر کہا جاتا تھا، باریک تخزمائی[2] دھاگوں پر ابھار ثابت ہوئے، اور یہ تخزمائی دھاگے عصبی ریشے کہلائے۔ پھر دماغ کی سطح، یا قشر (جس کو عرف عام میں خاکستری مادہ کہتے ہیں) کے خلایا ان خلایا سے مختلف ثابت نہ ہوئے، جو نخاع کی سادہ ترین اضطراری قوسوں میں ہوتے ہیں۔ ان کا لازمی وظیفہ یہ

عـ۱ Secretions

عـ۲ Protoplasmic

معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ان عصبی ریشوں کے تغذیہ اور نشوونما میں باقاعدگی پیدا کرتے ہیں، جو ان (خلایا) کا حصہ ہوتے ہیں۔

اس طرح بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تمام فعل انسانی فعل اضطراری کے نمونے کا ہے۔ یعنی یہ، کہ یہ ان تموجات کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے، جو عالم طبیعی کی تحریکات سے آلات حس میں شروع ہوتے ہیں، اور خالصتہً طبیعیاتی اصول کے مطابق کم ترین مزاحمت کے راستوں کو اختیار کر کے نظام عصبی کے جنگل میں پھیل جاتے ہیں۔ ہر انسانی فعل ایک اضطراری فعل ہے، یا جیساکہ عام طور پر اس اصول کو بیان کیا جاتا ہے، ہر فعل انسانی ایک ہیجِ کا میکانکی جواب ہے۔

حافظ اور نظریہ اضطرار

اگر میرے قارئین کو یہ تمام طرز فکر بیا معلوم ہوگا، تو وہ سوال کریں گے، کہ یہ سب تو ٹھیک ہے، لیکن حافظے کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ کیونکہ اس میں شبہ نہیں ہوسکتا، کہ میرے اکثر افعال کی تحریک، یا رہنمائی، احساسی ارتسامات سے نہیں، بلکہ حافظے، یعنی گزشتہ تجربات کی یاد داشتوں، سے ہوتی ہے۔ ماہر عضویات اس سوال کا جواب دینے کے لئے تیار ہے۔ نظام عصبی میں بہت سے خلقۃً منتظم، اضطراری راستے ہوتے ہیں۔ یعنی یہ، کہ یہ اس طرح ترقی پاتے ہیں، کہ احساسی تہیج کو ازخود مناسب عضلات میں منتقل کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ ان کی حالت اوعیۂ[1] دموی کی سی ہوتی ہے، جو ازخود اس طرح ترقی پاتے ہیں، کہ خون کی رو کو اس جگہ لے جاتے ہیں، جہاں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اوعیہ دموی کے جال کے خلاف عصبی جال تشکل پذیر ہوتا ہے۔ ہر اضطراری قوس بہت سی اور قوسوں سے ملی ہوتی ہے۔ چنانچہ سوافق حالات میں (مثلاً جب سٹرکنین[2] کی ایک بڑی خوراک سے تمام عصبی راستے کھل جاتے ہیں)، کسی ایک حساسی عصب میں

---

[1] Blood-vessal

[2] Strychnine

شروع ہونے والا تہیج، طوفان کی طرح، بہت سے راستوں میں منتقل ہو کر تقریباً ہر عضلہ میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ بالعموم ہر ایک عصبی تہیج نسبتۃً چند راستوں تک محدود ہوتا ہے، اور بالآخر عضلات پر ختم ہوتا ہے۔ اس تحدید کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک احساسی عصبی راستہ بعض حرکی اعصاب سے، دوسروں کی بہ نسبت، زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اعصاب یا عصبانیوں (یہ گویا عصبی خلیہ اور اس ریشوں کے مجموعہ کے لئے نیا نام ہے) کے روابط، یا اتصالات[1] بہت نازک ساختیں ہوتی ہیں۔ ہر اتصال عصبی توانائی کی رو کے انتقال میں کچھ مزاحمت کرتا ہے، لیکن یہ مزاحمت معین مقدار کی نہیں ہوتی۔ یہ ان اثرات کے اجتماعات کے مطابق بدلتی رہتی ہے، جو اس پر پڑتے ہیں۔ یہی سادہ ترین اضطرارات کے سوا تمام ردعمال کی ناقابل پیشنگوئی اور متغیر نوعیت کی علت ہے۔ جو اثرات کہ اتصال کی مزاحمت پر پڑتے ہیں، ان میں سے اہم ترین ایک عصبانیہ سے دوسرے میں عصبی تموج کا نفس انتقال ہے، کیونکہ خیال یہ ہے، کہ اس کی وجہ سے اس اتصال کی مزاحمت ہمیشہ کے لئے کم ہو جاتی ہے، یا یہ کہ اس میں تموج کے انتقال میں مزاحمت کرنے کی طاقت کم رہ جاتی ہے۔ اس کو تسلیم کرنے کے بعد، فرض کرو، کہ ایک بالکل نئی بودار چیز تمہاری ناک کے سامنے لائی جاتی ہے۔ یہ "مہیج" اچھی طرح منتظم اضطراری راستوں کے ذریعہ کاٹنے کے ردعمل کا باعث ہوتا ہے۔ پھر یہ شئے تمہارے منہ یا تمہاری زبان کو اس طرح تہیج کرتی ہے، کہ ایک اور اضطراری فعل پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس کو تھوکنے کا۔ روزمرہ گفتگو میں ہم اس کو اس طرح بیان کرتے ہیں، کہ "اس چیز کی بو تو خوشگوار ہے، لیکن ذائقہ بہت بُرا ہے"۔ اب فرض کرو، کہ اسی طرح کی کوئی اور چیز دوسری مرتبہ تمہاری ناک کے سامنے لائی جاتی ہے۔ اب اغلب یہ ہے کہ تم اس کو کاٹنے کی ہمت نہ کروگے، بلکہ (کم از کم خفیہ طور پر) اس کو تھوکنے کی حرکت کروگے۔ عوام الناس کہینگے، کہ تم نے اس کی بدمزگی کو یاد رکھا اور اسی وجہ سے تم دوبارہ کاٹنے سے محترز رہے، یا یہ کہ بدمزگی کے گزشتہ تجربہ کی وجہ سے اس کی بو اب تمہارے لئے ناخوشگوار ہے، یا پھر یہ، کہ اب یہ رغبت پیدا کرنے کے بجائے نفرت پیدا کرتی ہے۔ لیکن ماہر عضویات کہتا ہے، کہ پہلے موقعہ پر ان دونوں عضویاتی

---

[1] Synapses

رد اعمال کے اس طرح فوراً ایک بعد دیگرے پیدا ہونے سے اُن دو اضطراری راستوں میں، بعض اتصالات کی مزاحمت کم ہوجانے کی وجہ سے، زیادہ قریبی تعلق پیدا ہوگیا ہے جو اُن رد اعمال کا باعث ہوئے تھے۔ لہٰذا اب بو کی وجہ سے پیدا ہونے والا عصبی تموج کاٹنے کی حرکت کے عضلات کی طرف جانے کی بجائے بالراست ان عضلات کی طرف جاتا ہے، جن سے تھوکنے کی حرکت صادر ہوتی ہے۔ اس طرح بعض اتصالات کی مزاحمتوں میں تبدیلی کی وجہ سے ایک نیا اضطراری راستہ پیدا ہوگیا۔ جو رد عمل اس طرح قایم ہوگیا اکتساب کیا جائے اس کو "اضطرار مشروط"[1] کہتے ہیں۔ جس چیز کو پہلے تمتع بالتجربہ یا کردار کا معقول انضباط، یا عادات کا اکتساب، کہا جاتا تھا مختصر یہ کہ جن واقعات کو "حافظہ" یا "عادت" کی اصطلاحات کے تحت رکھا جاتا تھا، اب ان کو مشروط اضطرارات، کا اکتساب کہا جائے گا۔ لہٰذا اگر نفسیات کا نوخیز متعلم آج کل "مشروط اضطرارات" کی قسم کھاتا ہے، اور اس کو کائنات کے تمام معموں یا کم از کم انسانی قسمت، کی کنجی سمجھتا ہے، تو کوئی تعجب کی بات نہیں! اس "شاہ اصول" کو پوری طرح اخذ کرلینے کے بعد وہ سمجھتا ہے، کہ اب اس کو نفسیات کے روایتی معموں پر سر کھپانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اب اس کے لئے یہ واضح ہوگیا کہ محبت، عزت، اور فرض، ایمان، امید، اور خیرات، عقل، ارادہ اور اخلاقی کوشش، سب کے سب مختلف نام ہیں، جن سے ہم "مشروط اضطرار" کی اتنی ہی قسموں کو تعبیر کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ "مشروط اضطرار" کی یہ قسمیں زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں، لیکن ان میں اور کتے کی پچھلی ٹانگ کے کھجانے کے اضطرار میں کوئی جوہری فرق نہیں ہوتا۔ وہ صاف طور پر معلوم کرلیتا ہے، کہ ایک اچھا کتا وہ ہے، جس کے "مشروط اضطرارات" نرم ترین مقام اور بہترین ہڈی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اسی قدر صفائی کے ساتھ وہ یہ بھی معلوم کرتا ہے کہ اچھا آدمی وہ ہے جس کے مشروط اضطرارات عذاب و ثواب کے منصفانہ نظام سے قایم ہوئے ہیں، اور یہ کہ عقلمند شخص وہ ہے، جس کے مشروط اضطرارات اس کو جلب منفعت اور دفع مضرت کی طرف لے جاتے ہیں۔

نظریہ میکانکی اضطرارات کے نتائج

یہاں پہونچنے کے بعد فطرت انسانی کے بالغ نظر متعلم کے لئے دو راہیں کھل جاتی ہیں۔

---

[1] Conditioned Reflex

اور وہ دو اسکولوں میں سے کسی ایک میں شریک ہو سکتا ہے۔ اگر وہ انتہا درجے کا عملی شخص واقع ہوا ہے، تو وہ "کرداریت" [۱] کا ساتھ دے گا۔ اس ہونہار اسکول کے سرکاری نائبین اس کو بتائیں گے کہ اب اس کو "تجربہ" یا "شعور" کے مسایل پر سر کھپانے کی ضرورت نہیں، نہ اس کو یہ سوال کرنے کی ضرورت ہے، کہ "وہ کیا شعور کا وجود ہے؟" یا یہ کہ "وہ کیا شعور ہے اور یہ کر سکتا ہے؟" "یا یہ کہ" اس کو دماغ کے اضطراری اعمال سے کیا تعلق ہے؟" اس سے کہا جائے گا، کہ کسی شخص کا فعل، یا کردار، اس کے مشروط اضطرارات کا مجموعہ محض ہے۔ اس کے متعلق ہم صرف یہی جانتے ہیں، اور صرف اسی کے جاننے کی ہم کو ضرورت ہے۔ لیکن اس خیال کو تسلیم کر لینے کے بعد اب اس کو ایک انتخاب اور کرنا پڑتا ہے۔ وہ اس اژدحام میں شریک ہو سکتا ہے، جو ڈاکٹر جے، بی، واٹسن کے پیچھے ہے، اور کہہ سکتا ہے، کہ تجربہ یا شعور موجود ہے، لیکن مجھے اس کی نہ پرواہ ہے، نہ جاننے کی ضرورت مجھے اس سے کوئی دلچسپی نہیں مجھے تو صرف کردار انسانی کو سمجھنا ہے۔ مجھے معلوم ہے، کہ تمام کردار اضطراری اعمال سے میکانکی طور پر معین ہوتا ہے، لہذا، مجھے "مشروط اضطرارات" کے مطالعہ کو شروع کرنا چاہیئے۔

یا اگر اس کو اپنے اس عقیدے کی مابعد الطبیعاتی تصدیق درکار ہو، تو وہ ڈاکٹر ای، بی، ھولٹ کے متروک جھنڈے کے نیچے آسکتا ہے۔ یہ شخص حقیقیت جدیدہ میں انتہائی درجے کا غلو رکھتا ہے۔ یہ اس نوخیز متعلم کو بتائے گا، کہ جس چیز کو وہ لذت، یا الم، خواہش، کوشش وقوف، وغیرہ کا تجربہ یا شعور کہنے کا عادی ہے، وہ دراصل اس کی اردگرد کی دنیا میں ذرات، یا تموجات کی حرکات ہیں۔ یہ اس کو سمجھائے گا، کہ فکر و تامل کی صبح سے لے کر انیسویں صدی کے اختتام تک، تمام نسل انسانی کس طرح اس کے دھوکے میں رہی ہے، کہ کسی مادی شئے پر فکر کرنا اس شئے کے وجود کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ ایک مختلف قسم کا واقعہ ہے۔

لیکن مشروط اضطرار کے اصول کو بالکل کافی سمجھ لینے کے بعد بھی ممکن ہے، کہ متعلم ڈاکٹر ھولٹ کے اس انتہائی عقیدہ کی داد نہ دے سکے، اور تجربہ کی طرف ڈاکٹر واٹسن کے بے غرضانہ وطیرہ کی بھی نقل کرنے سے انکار کر دے، اس وجہ سے کہ اس کو معلوم ہو سکتا ہے، کہ اس کا تجربہ اس قدر حقیقی ہے اسے دھوکا نہیں کہا جا سکتا۔ وہ اس طرح استدلال

---

[۱] Behaviourism

کرسکتا ہے، کہ یہ ممکن ہے کہ کردار میکانکی طور پر معین، اضطراری افعال کا سلسلہ ہو، تاہم مطالعہ
باطن بالکل مسترد نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اضطراری اعمال کے متعلق ہمارا علم اس وقت تک
خام ہے، اور خاکہ کی صورت رکھتا ہے، اور اگر "احساسات" یا "احساسی عناصر" وفاداری
کے ساتھ دماغی فعلیت کا ساتھ دیتے ہیں، اور کبھی "مشروط اضطرار" کی وجہ سے کھنچے چلے آتے
ہیں، تو امید کی جا سکتی ہے، کہ ان کے مطالعہ کو جاری رکھنے سے فطرت انسانی کے، نظر آ
واضح، لیکن عملاً مبہم بڑے عناصر یعنی "مشروط اضطرارات" پر اور زیادہ روشنی پڑیگی۔
اگر ہمارا نوخیز متعلم یہ راستہ اختیار کرے، تو وہ ان ماہرین نفسیات کی بڑی اور
بہترین جماعت میں شریک ہو جائے گا، جو اسی راستے پر چل رہی ہے لیکن یہ سب کے
سب مشروط اضطرار کے حقیقی اور محدود معنوں پر ایمان نہیں رکھتے، اگرچہ ان سب کے
نزدیک کردار انسانی بالکل، اور حقیقی معنوں میں، جسمانی آلات، اور زیادہ تر نظام عصبی
کی میکانکی فعلیت، سے معین ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ انسانی کردار کی تعیین عصبی اور
دیگر بافتوں میں طبعی اور کیمیائی تغیرات سے ہوتی ہے۔ یہ ایسے اعمال ہیں، جن کے متعلق اصولاً
پیشگوئی کی جا سکتی ہے، اور ان کو میکانی حرکات کہا جا سکتا ہے۔ یہ اُنہی قوانین کی
پیروی کرتے ہیں، جو غیر عضوی اعمال پر صادق آتے ہیں۔ ان کی رائے میں نظام عصبی نے روح،
ذہن، ذات، یا تجربہ کرنے والے موضوع کی جگہ لے لی ہے۔ ان کے نزدیک دماغ، یا زائد
سے زائد گزرنے والا خیال، جو فکر کرتا ہے، واحد فکر کرنے والا ہے، اور تفکر ایک میکانکی دماغی فعل
یا "مابعدی مظہر"[1] ہے۔ اکثر مصنفین جو اس لحاظ سے باہم متفق ہیں، (اگرچہ اور حیثیتوں سے
ان میں بہت زیادہ اختلاف ہے) ہیوگو میونسٹر برگ[2] مرحوم کی طرح اس خیال کے اقرار میں
بلند آہنگ نہیں، کہ چونکہ "احساسات" یا وہ عناصر جو ان کے "شعور" کو مرکب کرتے ہیں،
مصنوعی مجردات ہیں، اس لئے ان کی نفسیات کو نہ توجیہات انسانی سے کوئی تعلق ہے
نہ اس کی کوئی عملی قیمت ہے۔ پھر یہ لوگ، ڈاکٹر واٹسن کی طرح اپنے مطالعہ باطن، یا دوسروں
کے مشاہدات، کے نتائج کی طرف سے بے اعتنائی بھی نہیں کرتے۔ وہ بالکل بجا طور پر یہ مانتے

---

[1] Epiphenomenon

[2] Hugo Munsterberg

ہیں کہ اگر ان کے عضویاتی مفروضات صحیح بھی ہوں، تب بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ مطالعۂ باطن نے ایام ماضیہ میں دماغ کے وظائف کی تحقیق میں بہت مدد کی ہے، اور اگرچہ وہ اس بات کی پیش بینی کر رہے ہیں کہ دماغ کی میکانکی عضویات آہستہ آہستہ نفسیات پر غالب آتی جائے گی، یہاں تک کہ ایک دن نفسیات اسی میں ضم ہو جائے گی، تاہم ان کا خیال ہے کہ تجربہ کا مسلسل اور بغائر مطالعہ اس کی ترقی میں بہت مدد کرے گا۔ پروفیسر ٹچنر نفسیات کی اس شاخ اور قسم کا سب سے بڑا وکیل ہے۔

میکانکی اضطرار نفسیات کا سنگ بنیاد نہیں

اب ہم کو پھر اس متعلم کی حالت کی طرف عود کرنا چاہیئے جو نظام عصبی کے مطالعہ سے پیدا ہونے والے نتائج سے گھبرا ہوا ہے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ اس کے تجربات احساسی عناصر کی محض پچیکاری ہے، اور ان عناصر میں سے ہر ایک عنصر دماغ کے ایک طبیعیاتی کیمیاوی عمل سے وجود یا "شعور" میں آتا ہے، یہ کہ انتخاب کرنے، فیصلہ کرنے اور کوشش کرنے کی طاقت، مختصراً ارادی فعل پر اس کا اعتقاد ایک دھوکا ہے، یہ کہ اس کا مشکل ترین انتخاب، جیسا کہ متقدمین جبریہ خیال کرتے تھے، قوی ترین خواہش کا نتیجہ نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ خواہش، یا اسی طرح کی کسی اور چیز سے متاثر ہی نہیں ہوتا، اور یہ کہ لذت والم، جو مدت تک تمام انسانی فعل کے محرکات کہے جاتے تھے، اس فعل پر کوئی اثر نہیں کرتے۔

یہ تمام نتائج ایسے ہیں کہ مشاہیر مصنفین کی مرعوب کن سند کے سہارے قایم ہیں۔ اب متعلمین ان تمام نتائج کو دیکھتے ہیں، اور چونکہ وہ ان مشاہدات واستدلالات کی تنقید و تنقیح نہیں کر سکتے جن پر یہ قایم ہیں (کیونکہ ان مشاہدات واستدلالات کی پوری طرح داد دینے کے لئے برسوں عضویات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے اور نفسیات کا کوئی متعلم بھی عضویات کو اتنا وقت نہیں دے سکتا) لہذا ان میں سے اکثر اس قصہ کو مختصر کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا رستوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیتے ہیں۔

لیکن بعض (اور مجھے امید ہے کہ یہ کتاب ان کی تعداد میں اضافہ کرے گی) خواہشات کے کسی ہلاکت خیز تصادم، کسی مشکل جیتی ہوئی اخلاقی جنگ، کسی شدید درد، کسی بڑے

وسواس، رحم، یا جان نثاری کے کسی گہرے ہیجان، کسی قوی غصہ، یا دہشت انگیز خوف، کو یاد کر کے
تامل کریں گے، اور اپنے آپ سے سوال کریں گے، کہ کیا اس نظام فکر میں کوئی اساسی اور کلی
سقم نہیں، جس کے مطابق یہ تجربات دنیا میں کوئی قیمت نہیں رکھتے؟ کیا اس استدلال میں کوئی
مغالطہ، یا کوئی غلط مقدمہ، یا مفروضہ نہیں، جو اس ناقابل اعتبار نتیجہ تک لے جاتا ہے؟ یہ نتیجہ
ایسا ہے، جو ہر زمانہ کے اخلاقی قایدین کی تعلیمات کے منافی ہے، جو انسان کو تخلیقی فعلیت، یا تعیین
ذات، کا اسی قدر اہل سمجھتا ہے، جتنا کہ حقیر ترین حیوان، یا اسخانی نلی میں قلم کو، جو انجیل مقدس،
یا مصنفات شیکسپیئر، و نیوٹن، یا کمالات بیتھوون[1] کو سالمات کے اتفاقی اجتماعات
کا نتیجہ سمجھتا ہے، اور جو سالمات کی ترتیبات کو طبعی انتخاب کے ان ہی میکانکی اعمال کا نتیجہ
کہتا ہے، جو سمندر کے کنارے پتھروں اور ریت کے ذروں کو الگ الگ کرتے ہیں۔
کہا جاتا ہے، کہ جو ڈرا سو مرا۔ لیکن بعض اوقات ڈرنے والا بچ بھی جاتا ہے۔ خصوصاً
اس وقت جب ایک بلندی پر سے کودنے کا سوال در پیش ہو۔ نفسیات کا جو بیتدی مادیت اور
سخت گیر جبریت کے قعر مظلم کے کنارے پر تذبذب کی حالت میں کھڑا ہے، اس کو چاہیئے، کہ
پھر کر اس میدان پر تنقیدی نظر ڈالے، جس کو وہ قطع کر آیا ہے۔ اب ذرا اس کو اس
قعر کے اندر بھی نگاہ کرنی چاہیئے۔ یہاں وہ اپنے چشم تخیل کے سامنے ٹی، ایچ، ہکسلے کی تناور
اور قوی الجثہ شبیہ دیکھے گا، جو بڑھاپے میں اس خیال کو ترک کرنے کی ناکام کوشش کر رہا
ہے، جس کی پیدائش میں اس نے اس قدر وثوق کے ساتھ مدد کی۔ نہیں وہ یہ وتنہا ہربرٹ سپنسر،
کو دیکھے گا، جو کسی زمانہ میں میکانکیات کا بادشاہ کہلاتا تھا، لیکن جس کو دنیا اب ایک "رنگین فلسفہ"
کے مصنف کے نام سے یاد کرتی ہے، جس کا ابہام اس کے لئے باعث فضیحت ہے۔ اب وہ ذرا
اوپر کی طرف دیکھے۔ یہاں اس کو چارلس ڈارون، نیوٹن، فاراڈے، ہرمان لوٹس نے
لائبنٹز، افلاطون، ورڈز ورتھ[2] اور تمام اکابر شعرا کی متین و سنجیدہ صورتیں دکھائی دیں گی۔
بڑے آدمیوں کی اس بڑی مجلس نے "مبہم تصورات و خیالات کے تکیہ پر عقل کو سلانے" سے انکار
کیا۔ اس کی آواز اب تک گونج رہی ہے اور باصرار کہہ رہی ہے کہ انسان محض مشین نہیں، اور یہ

---

[1] Beethoven [2] Wordsworth

کہ یہ اب بھی اپنی قسمت کا مالک ہو سکتا ہے۔

نظریۂ اضطرار کے مفروضات

اس تنبیہ اور ترغیب کے بعد متعلم اب مندرجہ ذیل خیالات کو اہمیت دینے کے لئے تیار ہو سکتا ہے۔ نفسیات کی وہ تمام قسمیں جو اس میکانکیاتی عضویات کے حق میں اپنے دعویٰ سے دست بردار ہوتی ہیں، جو ایک ذہن، روح، ذات، نفس، یا تجربہ کرنے والے کے قیاس کی بجائے خالصتہً میکانکی طبیعیاتی اصول پر کام کرنے والے دماغ یا جسم کے قیاس کو استعمال کرتی ہیں، (یعنی کرداریت، احساسیت، تلازمیت، احضاریت) میکانکیاتی نفسیات کے زیر عنوان جمع کی جا سکتی ہیں[1]۔ یہ سب ایسے مفروضات پر مبنی ہیں، جو بظاہر تو صحیح معلوم ہوتے ہیں لیکن جن کو ابھی تک وہ لوگ بھی، باوجود سخت کوشش کے جائز ثابت نہیں کر سکے ہیں، جو ان کو اس قدر وثوق کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔ ان مفروضات میں سے بڑے بڑے یہ ہیں :۔
(۱) میکانکیاتی عضویات زمانہ آیندہ میں اس کام کے لئے موزوں بنے گی، جو اس نے شروع کیا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ اس قابل ہو جائے گی، کہ عضویوں (جن میں انسانی عضویہ بھی شامل ہے) کے جسمانی اعمال کو طبیعیات اور کیمیا کے میکانکیاتی اصول کی صورت میں پوری طرح بیان کر سکے، اور ان ہی کے مطابق ان اعمال کی توجیہ کر سکے۔ (۲) تجربہ کے واقعات اور کردار کے واقعات کے درمیان جو تعلق ہے، اس کو اس میکانکیاتی عضویات کی اصطلاحات کے مطابق قابل فہم طریقے سے بیان کرنا ممکن ہے، یا ممکن ہو سکتا ہے۔

---

[1] یہ نفسیاتیں بالضرورت میکانکیاتی نہیں۔ ان میں سے کوئی ایک مقصدی فعل کی حقیقت کے عقیدہ کے ساتھ ملائی جا سکتی ہے لیکن یہ نہایت آسانی کے ساتھ عضویوں کے متعلق اس میکانکیاتی خیال کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں جو مقصدی فعل کی حقیقت کا منکر ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ان کے ساتھ متحد ہیں۔ کرداریت تو خاص کر اسی میکانکیاتی عقیدہ سے ضمناً مستخرج معلوم ہوتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کسی قدر بے چینی کے ساتھ اس مابعد الطبیعیاتی بستر پر دراز ہے (مصنف)

اب ہم مختصراً ان دونوں مفروضات پہ بحث کریں گے۔ جو مفروضہ کہ میکانیکیاتی عضویات کی بنا ہے، وہ اس وسیع تر دوگانہ مفروضے کا جزو ہے، جس پر میکانیکیاتی حیاتیات مبنی ہے، یعنی یہ کہ غیر عضوی کائنات کا میکانیکیاتی بیان اصولاً صحیح ہے اور یہ کہ عضویے طبعی انتخاب کے عمل سے غیر عضوی مادے سے پیدا ہوئے ہیں اور ان کی پیدائش میں ان اثرات قوتوں یا شیونِ افعال کے سوا اور کسی اثر، یا فعل، نے مداخلت نہیں کی، جو غیر عضوی کائنات پر متصرف ہیں۔ اگرچہ یہ مفروضہ اکثر اور نہایت وثوق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، تاہم اس کی صحت پہلے سے زیادہ اب مشتبہ ہے۔ اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جانے لگا ہے، کہ ڈاروِن کا زبردست اصولِ طبعی، انتخاب عضوی ارتقا اور اپنے ماحول کے ساتھ عضویوں کے اس مقصدی انضباط کی توجیہ کے لئے کافی نہیں، جو تمام کائنات حیات میں ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ جس طرح جاندار اشیا کے متعلق ہمارا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اسی طرح حیات اور اس کے ارتقا کا مسئلہ میکانکی اصول میں محدود ہونے کی بجائے مانع آتا جاتا ہے یہی حال عام عضویات کے تنگ تر میدان کا ہے۔ گزشتہ صدی کی تحقیقات نے ان طبعی اور کیمیاوی اعمال کا علم مہیا کیا ہے، جو جسم کے اندر جاری رہتے ہیں۔ لیکن ہر قدم "گشت راز دگر آن راز کہ افشا می کرد"، کا نقشہ پیش کرتا ہے یعنی ہر قدم پہ انتظام و انضباط کے نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ عضویاتی تحقیقات کے بعض فلسفی مزاج سرگروہ ہم کو بتاتے ہیں، کہ ہمارا ہر قدم ہم کو میکانکیات کی منزل مقصود سے قریب نہیں کر رہا، بلکہ دور لے جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ نظامِ عصبی کی عضویات کے مخصوص تر و محدود تر میدان میں ہمارا علم اس لحاظ سے حیرت انگیز طور پہ ناقص ہے، کہ ہم اس کو نہایت وثوق کے ساتھ نفسیات کے عوض پیش کرتے ہیں۔ ہم اس تغیر کی ماہیت سے واقف نہیں، جو نام نہاد عصبی ہیجان کی صورت میں عصبی ریشوں میں شایع ہوتا ہے۔ پھر مصنفین ابھی تک اس بات پر بھی متفق نہیں ہو سکے ہیں، کہ یہ ہیجان ایک قسم کا ہوتا ہے، یا دو قسموں کا، یا بہت سی قسموں کا۔ ہم اس اتنائی عمل سے بھی ناواقف ہیں، جو تمام عصبی فعلیت کے تطابق و انضباط میں شامل ہوتا ہے۔ ہم انصالات کی ترکیب اور شاخوں کے متعلق تقریباً کچھ علم نہیں رکھتے، وہ احساسی اعصاب کی مخصوص، توانائیوں" کا عقیدہ، جو بہت سی صورتوں میں اندھیرے میں روشنی کی شعاع رہا ہے، اب ترک کیا جا رہا ہے، اور اس ترک کرنے والوں میں اکثر وہ لوگ ہیں، جو اس کے

کسی اور قابلِ فہم عوضی کو تجویز نہیں کر سکتے۔ مخی قشر میں وظایف کی مناسبت کا عقیدہ، جو کم از کم ابتدائی احساسی اور حرکی وظایف کی حد تک اس صدی کے اوایل تک ثابت شدہ مانا جاتا تھا، اب ایک غیر محفوظ مقام پر جھولے لے رہا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کم از کم ایک ایسے سانچے میں دوبارہ ڈھالنے کی ضرورت ہے، جو ابھی تک تجویز نہیں ہوا۔ بافت کے ضائع ہو جانے کے بعد وظایف کی بحالی اس میدان میں بھی اسی طرح میکانکیاتی تاویل کی معارض ہے جیسی کہ دیگر حیاتیاتی میدانوں میں ہے۔

اب رہ گیا دوسرا مفروضہ سو اس کے لحاظ سے بھی میکانیاتی نفسیات کی حالت کچھ بہتر نہیں۔ کرداریت کی یہ تجویز کہ "اس مسئلہ کو آنکھیں ملا کر دیکھو، اور اپنا راستہ لو" ہر اس شخص کے لئے ناقابلِ قبول ہوگی، جس میں سائنٹفک راز جوئی کا شمہ بھی باقی ہے۔ کیونکہ اگرچہ تجربہ دماغ پر فاسفورس کی روشنی کے سوا اور کچھ نہیں، تاہم یہ وہ چیز ہے کہ جس کے بغیر یہ زندگی ہمارے لئے بے معنی اور بے قیمت ہو جاتی ہے۔ حقیقیت جدیدہ کی تجاویز اگر اپنی انتہا تک پہنچ جائیں، تو اس مسئلہ کا خاتمہ کر دیتی ہیں۔ لیکن اس وقت تک صرف ایک مصنف نے ان کو اس لغو انتہا تک لے جانے کی اخلاقی جرأت کا اظہار کیا ہے۔ "احساسیہ" مابعل مظہریت[1] (جس کے مطابق "احساسات" ایک قسم کی فاسفورس کی روشنی ہے، جو عصبی تموج کے کے قشر کو قطع کرنے سے پیدا ہوتی ہے) اور نظریہ ذہنی مواد (جس کے مطابق احساسات وہ اشیا ہیں، جو اپنے حق کے مطابق اس اول مواد کی صورت میں موجود ہیں، جس سے یہ دنیا بنی ہے) کے بین بین جھونکے کھا رہے، یا ان میں منقسم ہیں۔ یہ دونوں عقاید ان شرائط کا قابلِ فہم بیان دینے سے بالکل قاصر ہیں جن کے تحت یہ "احساسات" مل کر اس "شعور" کو بناتے ہیں جس کو ہم مطالعہ باطن سے جانتے ہیں، ہماری مراد ادراک کرنے، تصور کرنے، یاد رکھنے، یا کسی اور طرح ایک شئے پر فکر کرنے کی شعوری فعلیتوں سے ہے۔ اس کے علاوہ دونوں اس تجویز کو پورا نہیں کر سکتے کہ تمام فطرت کو ایک مجموعۂ اصطلاحات، یا مقولات، یعنی مقولاتِ طبیعیات، کی صورت میں بیان، یا ان کی بناء پر اس فطرت کی توجیہ کریں حالانکہ اس تجویز کی سادگی ہی میکانکیاتی پروگرام کی قوت کا سرچشمہ ہے۔ اگر دماغ کا مادہ "احساسات" پیدا کر سکتا ہے، تو یہ مادہ

---

[1] Epiphenomenalism

اس مادہ، یا طبیعی اعمال سے زیادہ اور اس کے علاوہ، ہے جس کو طبیعیات بیان کرتی ہے، اور اگر تمام مادہ "احساسات" ہے، یا احساسات کے ساتھ متحد النوعیت ہے، اور "احساسات" باہم مل کر تجربہ کی مختلف صورتیں مرکب کرتے ہیں، تو اس مادہ کے متعلق جو کچھ طبیعیات بیان کرتی ہے، وہ از حد گمراہ کن ہے، اور اس علم کے مقولات کسی قدر مفید کیوں نہ ثابت ہوئے ہوں، یہ صداقت سے بہت بعید ربط رکھتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ طبیعیات کی موجودہ حالت میں یہ فرض کرنا لغویت ہے کہ اس کے مقولات بالضرورت ہر جائز بیان و توجیہ کا نمونہ معین و مقرر کریں گے، کیونکہ یہ تو مستمر اور دائمی تغیر کی حالت میں ہیں۔ مادیت کے زمانہ شباب میں ادعائی طور پر یہ کہنا بہت عام تھا کہ کائنات مادے کے ذرات سے مرکب ہے، کہ تمام توانائی ان ذرات کی معیار حرکت[1] ہے، اور یہ کہ تمام تغیر ایک سخت اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک پھیلے ہوئے ذرے کے دوسرے پر تصادم سے معیار حرکت کا انتقال ہے۔ لیکن وہ زمانہ گزر گیا۔ اگرچہ بعض قدامت پسند ماہرین حیاتیات اب بھی ایسے ہیں جو ان عقاید کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے طبیعیات کے متعلق تمام معلومات پرانے طرز کی پرانی کتابوں سے اخذ کی ہیں۔ اب اس وقت تو حالت یہ ہے کہ طبیعیات کے تمام مقولات، مادہ، توانائی، حرکت، معیار حرکت، مقدار مادہ اور خود زمان و مکان، زیر بحث ہیں، اور کوئی نہیں بتا سکتا کہ زمانۂ حال کے طبیعیاتی تفکر[2] کے اس فساد سے کون کون سا مقولہ زندہ و سلامت بچ کر نکلے گا۔

اس حالت کے ہوتے ہوئے یہ کہنا یقیناً قبل از وقت ہوگا کہ فطرت انسانی اور فعل انسانی مناسب طور پر طبیعیات کے مقولات کی صورت میں بیان ہو سکتے ہیں، یا ان کی بنا پر ان کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ماہر حیاتیات کی طرح ماہر نفسیات کے لئے بھی تنہا معقول راستہ یہ ہے کہ وہ نہایت جرات اور بہادری کے ساتھ اپنی خودمختاری کا دعوی کرے، اور ان مقولات میں سے ان مقولات کو انتخاب کرنے کے حق پر زور دے، جو اس کے مقصد، یعنی فطرت انسانی کے بہتر تفہیم، کے لئے مفید ترین ہیں۔ اس کو چاہئے کہ حیاتیاتی اور طبیعیاتی

---

[1] Momentum

[2] ایک مشہور ماہر طبیعیات، پروفیسر ایس ایڈنگٹن Prof. A. S. Eddington (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

علوم کے نتائج میں موزونیت و مطابقت پیدا کرنے کے کام کو زمانۂ آیندہ کے چھوڑ دے، لیکن اس سمت میں تمام کوشش کو فراخ دلی اور انتقادی نظر سے دیکھتا رہے۔

قابل قبول قیاسات

لہٰذا اس کتاب میں میں اپنے قارئین پر یہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ ہم فطرت انسانی اور تجربۂ انسانی کو کس طرح بیان کر سکتے ہیں، اور قریبی (یعنی سائنس کے، نہ کہ مابعد الطبیعیات کے) معنوں میں ان قابل عمل قیاسات کے مطابق واقعات کی توجیہ کی کوشش کروں گا جو قطعی طور پر درست ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے، بلکہ جو اس وقت مفید ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ جن قیاسات کو ہم اختیار کرتے ہیں، وہی بالضرورت طرز بیان کی بھی تعیین کرتے ہیں، اور جس زبان میں کہ یہ بیان ہوتا ہے، اس سے ان قیاسات پر دلالت ہوتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اپنی ایک جدید تصنیف "Space, Time, and Gravitation" کو جن الفاظ پر ختم کرتا ہے، وہ قابل غور ہیں:- "نظریہ اضافیت نے طبیعیات کے تمام دائرہ عمل کی جانچ پرتال کر لی ہے۔ اس نے اُن بڑے بڑے قوانین کو متحد کر دیا ہے، جنہوں نے اپنے اتقان بیان اور صحتِ اطلاق کی وجہ سے طبیعیات کو وہ قابل فخر جگہ دلائی ہے، جو علم انسانی میں اس کو اس وقت حاصل ہے، لیکن ماہیّت اشیا کے لحاظ سے یہ علم ایک خالی صدف، یا مجموعہ علامات، ہے۔ یہ ساختی صورت کا علم ہے، نہ کہ شمول و ظروف کا۔ تمام عالم طبیعی میں وہ غیر معلوم مشمول جاری و ساری ہے، جو یقیناً ہمارے شعور کا مواد ہے۔ یہ ایک اشارہ ہے ان مناظر کی طرف، جو عالم طبیعیات کی گہرائیوں میں موجود ہیں، لیکن جن کو طبیعیات اپنے طریقوں سے حاصل نہیں کر سکتی۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ جہاں سائنس نے بہت زیادہ ترقی کی ہے، وہاں ذہن نے فطرت سے وہ چیز دوبارہ حاصل کر لی ہے، جو اس نے اس کو ودیعت کی تھی۔ ہم نے غیر معلوم کے کناروں پر ایک عجیب و غریب نقش پا دیکھا ہے۔ ہم نے اس کی اصلیت کی توجیہ کے لئے یکے بعد دیگرے بہت سے نظریات قایم کئے ہیں۔ آخر کار ہم اس مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں جس کا یہ نقش پا ہے، اور دیکھو تو سہی! یہ نقش پا تو خود ہمارا ہے!" (مصنف)

میں ایسی زبان استعمال کرنے سے اجتناب کروں گا جس سے وہ قیاسات مدلول ہوتے ہیں جن پر میں نے گزشتہ اوراق میں معارضانہ تنقید کی ہے، میری مراد "تصورات" "شعور" بحیثیت اس مواد کے جو "احساسات" یا ترکیب کے دیگر عناصر یا اکائیوں سے مرکب ہے، اور میکانکی اضطرارات، بحیثیت فعل کی اکائیوں کے، کے قیاسات سے ہے۔ اس تجویز پر پوری طرح کاربند ہونا آسان نہیں، کیونکہ "تصورات" اور "احساسات" کی زبان نہ صرف نفسیات، بلکہ ادبی اور عوام الناس کی روایات میں بھی بہت عام ہے۔ لہٰذا میری استدعا ہے کہ اگر کہیں پر میں آسان لیکن گمراہ کن زبان کو استعمال کروں، تو میرے قارئین مجھے معاف فرمائیں گے۔

اب میں ان قیاسات کو بیان کروں گا جو میرے نزدیک قابل قبول ہیں، اور ان اصطلاحات کو واضح کروں گا جن کا استعمال مفید ہوگا۔ اول عضویات، اور خصوصاً نظام عصبی کی ساخت اور اس کے وظایف کے علم کی طرف ہمارا کیا رویہ ہوگا؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ زمانہ حال کے اکثر ماہرین نفسیات نے "ذہن"، "روح"، "ذات" کی اصطلاحات کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ یہ دیکھ کر کہ ذہن کو نہ تو قواء کا مجموعہ کہنا مفید ہے نہ اُن کم و بیش منتظم تصورات کا مرکب، جو بحیثیت مستقل اشیا "شعور" میں آتے، یا اس سے باہر جاتے ہیں، انہوں نے ذہن کی جگہ نظام عصبی، یا دماغ کو دی۔ اس کے نتائج پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں۔ اب اگر ہم زمانہ حال کے اس طرز عمل کی تقلید سے انکار کر دیں، تو پھر ہم کو گزشتہ طرز عمل کی طرف عود کرنا پڑتا ہے، یا اس کا ساتھ دینا پڑتا ہے، اور اس طرح "ذہن" کو اپنی نفسیات میں شامل کرنا پڑتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات میں "ذہن" کوئی چیز تھا جو اپنی فطرت، قوت، اور وظایف، کو دو طریقوں سے ظاہر کرتا تھا۔ (۱) فردی تجربہ کے شئون، اور (۲) جسمانی فعلیت کے شئون، جو باہم مل کر کسی فرد کے کردار کو مرکب کرتی ہیں۔ میکانکیاتی نفسیات کہتی ہے، کہ یہ "کوئی چیز"، جو ان دو طریقوں سے اپنی فطرت کا اظہار کرتی ہے، بالبجہر وہ دماغ ہے جس کو میکانکیاتی عضویات ہمارے لئے بیان کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اس "کوئی چیز" کو فرض کرنے پر مجبور ہیں، اور یہ کہ اگر ہم اس کو وہ دماغ سمجھنے پر رضامند نہیں، جو میکانکی صورت میں متصور کیا جاتا ہے، تو پھر اس کے لئے کوئی نام ہونا چاہئے۔ پھر ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بالماہیت یہ بہت پیچیدہ ہے، یا یہ کہ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے، یہ کہ یہ اپنے آپ کو سب سے پہلے ایک نوزائیدہ

بچے کے نسبتہً سادہ کردار میں ظاہر کرتا ہے، اور یہ کہ اس کی پیچیدگی اور تعیین میں ترقی کچھ تو اس کے خلقی یا موروثی میلانات کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کچھ ان اثرات کی وجہ سے، جو اس پر جسم کے اندر یا باہر سے پڑتے ہیں، اور فعلیتوں کی ان صورتوں کی وجہ سے جن سے وہ ان اثرات کا جواب دیتا ہے۔

ذہن کا قیاس

مجھے یقین نہیں، کہ ہم اس "کوئی چیز" کے لئے "ذہن" کے قدیم نام سے بہتر کوئی نام معلوم کر سکینگے۔ لہٰذا ایک فردی عضویہ کا ذہن وہ چیز ہے، جو اپنے آپ کو اس کے تجربے اور کردار میں ظاہر کرتا ہے۔ اب ہم کو ذہن انسانی کو بیان کرنے کے لئے تجربہ و کردار انسانی کے واقعات کو جمع کرنا پڑتا ہے، اور ان سے ذہن کی ماہیت اور ساخت کو مستنبط کرنا پڑتا ہے۔ یہ خیال رہے، کہ میں ماہیت اور ساخت کا ذکر کر رہا ہوں، کیونکہ ان دونوں میں تمیز کرنا ہمارے لئے مفید ہو گا۔ اغلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ذہن کی ماہیت ہر جگہ اور ہر وقت ایک ہی ہو گی۔ اس کا وجود و اظہار حیوانات میں ہو، یا انسان میں، یا مافوق البشر ہستیوں میں، ایک نوزائیدہ بچے میں ہو، یا احمق میں، یا عقلمند میں، ہر جگہ اس کی ماہیت ایک ہی رہتی ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ذہن کی ساخت ہر فرد کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ نہ صرف یہ، کہ یہ مختلف انواع حیوانات (بشرطیکہ ان میں ذہن ہو) اور بنی انسان میں مختلف ہوتی ہے، بلکہ ایک شخص کے ذہن کی ساخت باقی سب اشخاص کے ذہنوں کی ساخت سے جدا ہوتی ہے۔ پھر ایک ہی فرد بشر کی عمر کے مختلف حصوں میں بھی یہ ایک ہی نہیں رہتی، کیونکہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ زیادہ پیچیدہ اور متعین ہوتی ہے، اور عمر کے ڈھلنے کے ساتھ ساتھ اس میں ترقی معکوس شروع ہو جاتی ہے۔

میکانکیاتی نفسیات کا ماہر کہیگا، کہ جس چیز کو تم "ذہن" کہتے ہو بالکل اسی چیز کو میں "دماغ" کہتا ہوں۔ اگر یہ صورت ہے، تو پھر کیا وجہ ہے، کہ تم اس قسم کی مبہم، پر اسرار، اور خالصتہً قیاسی "کوئی چیز" فرض کرو، جس کے متعلق تم کو خود اقرار ہے، کہ تم نے اس کو نہ دیکھا ہے، نہ چھوا ہے، اور نہ تم اس کو دیکھنے یا چھونے کی امید کر سکتے ہو۔ اس کے برخلاف

دماغ ہے جو شکر کے ڈلے کی طرح ٹھوس اور حقیقی ہے جس کے متعلق ہم قطعی طور پر جانتے ہیں، کہ یہ ہر تجربہ اور کردار میں عمل کرتا ہے، اور جس کے متعلق ہزاروں ماہر کام کرنے والوں نے معلومات کے ڈھیر لگا دیے ہیں۔ اس کا جواب میں یہ دوں گا، کہ میں اس عضویاتی علم، یا تحقیق، کی قیمت کو گھٹانے کا قصد نہیں رکھتا۔ لیکن میرا دعوی ہے کہ سائنس کی موجودہ حالت میں ذہن کی جگہ دماغ کو دینے سے کوئی فایدہ نہیں ہوتا۔ ایسا کرنے سے ہمارے فکر کی آزادی بالکل بے جا طور پر محدود ہو جاتی ہے۔ یہ ہم کو توجیہ کی ایک خاص قسم کے ساتھ باندہ دیتا ہے، اور ہم کو ان لغو نتایج کی طرف لے جاتا ہے، جن کو ہم پیچھے دیکھ چکے ہیں۔ بدترین نتیجہ اس کا یہ ہے کہ یہ ہم کو واقعات مشاہدہ کی طرف سے اندھا، اور دیگر واقعات کی تعبیر و تاویل میں متعصب، بنا دیتا ہے۔

اس کے برخلاف مجھے ان موشگاف اور باریک بین ماہرین نفسیات کے ساتھ بھی کوئی ہمدردی نہیں، جو تمام عضویاتی واقعات اور نظریات کو نفسیات سے بالکل خارج کر دیتے ہیں، اور اس پر دلیل یہ لاتے ہیں کہ نفسیات اور عضویات دو بالکل مختلف علوم ہیں، کہ ان کے واقعات و مقولات کو بغیر انتشار ذہنی پیدا کیے، ملانا ناممکن ہے۔ میں کہتا ہوں، کہ ماہر نفسیات کو اس مدد سے پوری طرح فایدہ اٹھانا چاہیے، جو عضویات اس کی کر سکتی ہے۔ اس کو سمجھنا چاہیے، کہ اس کا ایک کام یہ بھی ہے کہ اپنے علم کے واقعات اور بیانات اور عضویات کے واقعات اور بیانات میں مطابقت و موافقت پیدا کرے۔ لیکن اس کو اس ناجائز مطالبہ کے سامنے سر تسلیم خم نہ کرنا چاہیے، کہ اس کا علم اپنے وظایف سے، ایک میکانکیاتی عضویات کے حق میں، دست بردار ہو جائے۔ ہو سکتا ہے، کہ ہم آخر میں چل کر ان دو علوم کے نتایج میں اس سے زیادہ تشفی بخش موزونیت و مطابقت پیدا کر سکیں، جو بحالت موجودہ ممکن ہے۔ ہم کو چاہیے، کہ ہم اپنی توجیہ کو عصبی ساخت اور وظایف کے الفاظ میں جہاں تک لے جا سکتے ہیں، لے جائیں، لیکن ایسا کرنے میں یہ فرض نہ کرنا چاہیے، کہ یہ توجیہات قطعاً اور بالکل صحیح ہیں[1]۔

---

[1] خود میں نے اسی تجویز پر عمل کیا ہے، اور عضویات پر غور و فکر کرنے میں بہت وقت صرف کیا ہے۔ نفسیات کا جو متعلم نفسیات کو، خواہ بحیثیت نظری علم کے خواہ بحیثیت عملی علم کے، اپنی غایت حیات بنانا چاہتا ہے، اس کو میں صلاح دوں گا، کہ عضویات، اور خصوصاً نظام عصبی کے متعلق (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

نفسیات کی تعریف اور اس کے حصّے

لفظ "ذہن" کے معنوں کی اس طرح تعریف کرنے کے بعد اب ہم نفسیات کی اصلی، یا مفید ترین، تعریف کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ عارضی طور پر تو ہم نے اس کی تعریف یہ کی تھی، کہ یہ فطرت انسانی کا علم ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم نے یہ اقرار کیا تھا کہ یہ تعریف غیر تشفی بخش ہے، اس لحاظ سے کہ یہ تمام انسانی عضویات کو نفسیات کے دائرے کے اندر شامل کر دیتی ہے، حالانکہ ظاہر ہے کہ اس وقت ان دونوں کو الگ الگ رکھنا دونوں کے لئے مفید ہے۔ ان کے تعلقات کی بہتر اور صحیح تعیین ان کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہو سکتی ہے۔ نفسیات بداہتہً فطرت انسانی کے ذہنی پہلو سے سروکار رکھتی ہے، اور عضویات، فطرت انسانی کے جسمانی پہلو سے۔ موجودہ صورت میں بہت سے واقعات ایسے ہیں، جو ایک علم کے لئے تو اہم ہیں لیکن، دوسرا علم ان کو نظرانداز کر سکتا ہے۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تقسیم محنت ذہن و مادہ، یا روح و جسم کی قدیم ثنویت تامہ پر دلالت کرتی ہے، تو ہمارا جواب یہ ہے، کہ لازمی نہیں کہ اس تقسیم محنت سے یہ مدلول ہو، نہ اس کو مدلول ہونا چاہئے۔ اس ثنویت کا سوال مابعدالطبیعیاتی ہے جس کے ساتھ سائنس کو کوئی تعلق نہیں۔ یہ اس قسم کا سوال ہے کہ جس کو سائنس غیر فیصل چھوڑ سکتی ہے، اور چونکہ اس کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جا سکتا اس لئے کوئی وجہ نہیں، کہ ایک یا دوسرے جواب کو ادّعائی، یا عارضی، طور پر قبول کر کے سائنس اپنی ترقی میں موانع پیدا کرے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو کچھ وہ سیکھ سکتا ہے، سیکھے۔ جوانی میں عضویات کے مطالعہ میں بہت سے سال صرف کرنا بہت مفید ہوگا۔ قابل غور بات یہ ہے کہ بعض مشاہیر ماہرین نفسیات نے بھی یہی راستہ اختیار کیا ہے۔ انھوں نے نہ صرف عضویات بلکہ اپنے زمانہ کے تمام علم طب، سے واقفیت پیدا کی ہے۔ جان لاک، آرایچ لوٹزے، ولیم جیمس ان ہی مشاہیر میں سے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ طبیعیات کا عملی تجربہ بھی ماہر نفسیات کے لئے بہت مفید ہوتا ہے۔ دوسرے اشخاص سے قریبی تعلقات پیدا کرنے، اور ان کا ہر نقطہ نظر سے مطالعہ کرنے، کا اور کوئی طریقہ نہیں۔ (مصنف)

لہذا اس شرط پر نفسیات کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ ذہن انسانی کا علم ہے۔ ہم اس تعریف کو اور زیادہ صحیح اس طرح بنا سکتے ہیں کہ "ایجابی" اور "تجربی" کے الفاظ بڑھا دیں۔ "تجربی" سے تو اس واقعہ کی طرف اشارہ ہوگا کہ نفسیات اس بڑے طریقے پر اعتماد کرتی ہے جو تمام علوم طبعیہ میں مشترک ہے یعنی یہ کہ یہ بھی عینی واقعات کا مشاہدہ کرتی ہے ان عینی افراد سے عام اصول یا قوانین مستخرج کرتی ہے، نہ کہ کسی ذہنی اصول سے۔ "ایجابی" سے اس طرف اشارہ ہوگا کہ یہ اس ذہن کا علم ہے جو فی الواقع موجود اور فاعل ہے۔ اس سے یہ ان علوم سے متمیز ہو جاتی ہے جن کو اولاً صحیح تفکر یا کردار کے نصب العینوں، معیاروں، پیمانوں، یا اصول سے تعلق ہوتا ہے۔[1]

---

[1] آج سے تقریباً ربع صدی قبل ۱۹۰۵ء میں جب میں نے یہ تجویز کیا تھا کہ نفسیات کو کردار کا علم کہنا چاہئے۔ (دیکھو میری کتاب پرائمر آف فزیالوجیکل سائیکالوجی) بعد میں بھی میں نے اس تعریف کو استعمال کیا ہے اور اس کی حمایت کی ہے۔ میں نے مروجہ تعریفات اس کو دو وجوہ سے ترجیح دی تھی: (۱) یہ نفسیات کے دائرہ عمل کو دیگر علوم کے دوائرِ عمل سے متمیز کرتی ہے اور ان تمام باتوں کو اس میں شامل کرتی ہے جو اصل میں نفسیات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے برخلاف اور تعریفات میں بہت سے ابہامات اور منطقی اور دیگر اقسام کی مشکلات ہیں۔ (۲) یہ خارجاً مشاہدہ واقعات کی اہمیت پر بہت زور دیتی ہے۔ ہماری مراد خارجی کردار یا جسمانی فعل کے واقعات سے ہے جن کے ذریعہ ذہنی فعلیت اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ واقعات بالعموم بالکل بیجا طور پر ذہن کے دیگر اصناف مظاہر یعنی وہ جو مطالعہ سے مشاہدہ میں آتے ہیں، کے مقابلے میں نظر انداز کئے جاتے تھے۔ میں اب بھی اس تعریف کو بہتر سمجھتا ہوں اور منطقی لحاظ سے تو یہ بہترین ہے۔ لیکن میری تجویز کے بعد اس کو "کرداریت" نے اختیار کر لیا ہے اور اس کو انتہا پر پہونچا دیا ہے۔ اس مسلک نے محض مطالعۂ باطن سے حاصل کئے ہوئے معطیات کے مطالعہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور کردار کے مطالعہ پر بحیثیت نفسیاتی طریقہ کے، بالکل بجا طور پر اصرار کیا لیکن اس میں انھوں نے مبالغہ کیا اور مذکورہ بالا ناقابل قبول درجہ پر پہونچ گئے۔ لہذا میں اب یہ کہنے کی طرف مائل ہوں کہ "اگر یہ تمہارے آگے بڑھنے کا وقت ہے، تو یہی میرے پیچھے ہٹنے کا وقت ہے"۔ نفسیات کی تعریف کا سوال تو آخر بہت اہم ہے ہی نہیں۔ علوم کے درمیان جو حدود فاصلہ ہم قائم کرتے ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ماہر نفسیات کو ذہن انسانی کے بیان کو مرتب کرنے کے لئے ان نتائج کی ضرورت ہوتی ہے، جو وہ کردار کے واقعات کے مشاہدے سے اخذ کرتا ہے، یہ کردار انسانوں اور حیوانات، دونوں کا کردار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو واقعاتِ تجربہ کے مشاہدات کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ واقعات تجربہ کچھ تو اس کے اپنے ہوتے ہیں، جن کو وہ مطالعۂ باطن سے معلوم کرتا ہے، اور کچھ وہ واقعات تجربہ، جو اوروں نے بیان کئے ہیں۔

یہی اساسی قسم کی نفسیات ہے، جس کو عام نفسیات کہتے ہیں۔ اس کو نفسیاتی مطالعہ کی مخصوص قسمیں، مثلاً ذہنی ساخت کی انفرادی، یا قومی، خصوصیات کا مطالعہ، حیاتِ اجتماعی کا مطالعہ، یا مختل ذہنوں اور غیر طبعی کوائف نفسی، کا مطالعہ، سب فرض کرتی ہیں۔ بعض اوقات مطالعہ کے ایک یا زاید بڑے بڑے طریقوں کے نام نفسیات کے ساتھ بطور سابقہ کے شامل کردئے جاتے ہیں، گویا کہ ان کی دلالت ایک مخصوص شاخ پر ہو رہی ہے، مثلاً اختباری، یا عضویاتی، متقابل یا تخلیقی، وغیرہ۔ لیکن اگرچہ یہ آسان اور سہولت پیدا کرنے والے حصے ہیں، اور مطالعہ کی عملی ضروریات اس کی تائید کرتی ہیں، تاہم یہ منطقی حیثیت سے علم کی متمیز شاخیں نہیں۔ لہذا متعلم کو ان ناموں کی وجہ سے گمراہ نہ ہو جانا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے، کہ ہم کو سمجھنا چاہئے، کہ خود یہ مخصوص شاخیں عام نفسیات کے مسائل کے حل کرنے میں بہت مفید مدد پہونچائیں گی۔ اس لحاظ سے ان کو مطالعہ کے طریقے ہی کہنا چاہئے، نہ کہ اس علم کی مخصوص متمیز شاخیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) وہ سب کی سب عارضی ہوتی ہیں۔ علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔ ہم کو بالکل منطقی تعریف کو اپنی غایت نہ بنانا چاہئے۔ یہ تعریفات صرف اس وقت ممکن ہوتی ہیں، جب علوم مکمل ہو جاتے ہیں۔ ہماری تعریفات صرف ان عملی مقاصد کے تحت ہونے چاہئیں، جن کے مطابق ہم ان علوم کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ اسی اصول پر ہم عضویات کی، اس کی موجودہ صورت میں، تعریف اس طرح کر سکتے ہیں، کہ یہ ایک علم ہے، جو جسم کے مختلف آلات کے کیمیائی اور طبیعی اعمال کا بہتر تفہیم اور ربط ضبط پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کی تعریف یہ ہوگی، یہ علم ہے، جو عضویہ (بحیثیت مجموعی) کے کردار کا بہتر تفہیم اور ربط ضبط پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ تحدید ہے، جو میں نے اپنی کتاب Psychology, the Study of Behaviour میں تجویز کی ہے۔ (مصنف)

نفس، یا ذات، ایک ناگزیر قیاس ہے

ہمارے ذہنوں کی ترقی زیادہ تر اپنے طبیعی ماحول کو سمجھنے، اور قابو میں لانے، کی کوشش کے دوران میں ہوئی ہے۔ تمام عملی مقاصد کے لئے، ہم کامیابی کے ساتھ اس کا مقابلہ یہ فرض کر کے کر سکتے ہیں، کہ یہ مستقل، اور باقی رہنے والی، اشیا کا مجموعہ ہے، جو تغیر پذیر ہیں، اور ایک دوسری پر اور ہم پہ عمل کرتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم تجربہ کو بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اس کو یہی سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ یہ بھی اشیا کا مجموعہ ہے۔ ہم تجربہ کے خواہ کسی پہلو پہ غور کریں، ہم اپنے تفکر کا ایک معروض کھڑا کر لیتے ہیں، اور ہر ایسے معروض کو ایک شے سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن تجربہ اشیا سے مرکب نہیں۔ یہ ایک عمل ہے، اور شاید ہر صورت میں حقیقت کا ایک سلسلہ ہے[1]۔

تجربہ کی جس صورت کو ہم جانتے ہیں، یا جس صورت سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں، اس کے اساسی واقعات صرف دو ہیں۔ اول۔ تجربہ کسی چیز کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ کسی چیز کے متعلق تفکر ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ معروض خود ایک تجربہ یا تفکر ہو، مثلاً نفسیاتی تفکر میں۔ دوم۔ ہر تجربہ، یا تفکر، کسی ایک ذات، شخص، یا عضویہ، کا تجربہ یا تفکر ہوتا ہے۔ جہاں تک

---

[1] پروفیسر برگسان نے معروضاتِ فکر کو مادی بنانے کے میلان میں بہت مبالغہ کیا ہے۔ وہ اس کو عقل انسانی کی طبعی اور لاعلاج کمزوری کہتا ہے، جس کی وجہ سے یہ حیات اور تجربہ کے واقعات پر بحث کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ وہ ذہنی فعلیت کی ایک صورت کو تسلیم کرتا ہے، اور اس کو "وجدان" کہتا ہے۔ اس کو عقل، یا فہم، سے بالکل علیحدہ سمجھتا ہے۔ وہ ہم کو یقین دلاتا ہے، کہ صرف اسی قوت سے ہم ان واقعات کو قابو میں لا سکتے ہیں، جن کو نفسیات سے تعلق ہے۔ لیکن میں اس مزعومہ قوت کی ماہیت کو سمجھنے سے ہمیشہ قاصر رہا ہوں۔ اس کے علاوہ عقل (Intellect) کی اہلیت کے خلاف اس کے دلائل سے بھی میری تشفی نہیں ہوتی۔ لیکن اتنا میں بھی تسلیم کرتا ہوں، کہ اس میدان میں ہم کو اپنے عقلی اعمال کو بہت ہوشیاری کے ساتھ استعمال کرنے اور زبان اس طرح انتخاب کرنے کی ضرورت ہے، کہ معروضاتِ فکر کو مادی بنانے کے میلان کی کمترین گنجائش باقی رہ جائے۔ (مصنف)

کہ ہم کو قطعی طور پر معلوم ہے یہ "کوئی ایک" "یہ ذات" ہمیشہ ایک مادی عضویہ ہوتی ہے، یا یہ ایک مادی عضویہ میں شامل ہوتی ہے، اور اسی عضویہ میں، یا اس کے واسطہ سے، یہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے، یعنی تجربہ کو جس صورت میں ہم جانتے ہیں، وہ ہمیشہ کسی ذات کا کسی معروض کے متعلق تفکر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر میں "فکر کرنے" کو تجربہ کے بیان کرنے کے لئے عام ترین لفظ کہتا ہوں۔ یہ معنی، مروجہ معنوں کی نسبت، وسیع تر ہیں۔ لیکن اس کی بہترین نظیر ہم کو دیکارت کے مشہور و معروف جملہ میں ملتی ہے "کہ" میں فکر کرتا ہوں، لہذا میں ہوں" یہاں "میں فکر کرتا ہوں" تجربہ کی عام ترین صورت ہے۔ اگر ہم یہ الفاظ استعمال کریں، تو ہم اپنے ذہنی اعمال کو مادی بنانے کے میلان سے محفوظ رہینگے، اس وجہ سے کہ یہ برابر ہم کو یاد دلاتے رہیں گے، کہ جب کبھی ہم کسی واقعہ تجربہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، تو ہمارا مفہوم یہ ہوتا ہے، کوئی شخص کسی چیز پر فکر کر رہا ہے۔

متعلم ذرا اپنی گزشتہ سوانح عمری کے ورق پلٹئے اور دیکھے کہ اس نے "ادراکات" "تصورات" یا "خیالات" یا "احساسات" کو سڑک پر اس طرح پڑا پایا ہے جس طرح وہ بعض اوقات روپیہ پڑا پالیتا ہے۔ یا کبھی اس نے ان تمام چیزوں کو اس طرح اکیلا دیکھا ہے، جس طرح وہ ایک پتھر، یا ستارے، یا ہڈی، یا کسی اور طبیعی چیز کو دیکھتا ہے۔ اس کو معلوم ہوگا، کہ اس نے ان کو اس طرح نہ کبھی دیکھا ہے، اور نہ امید ہے، کہ کبھی دیکھے۔ یہ گویا ایسا ہی ہے، جیسا کہ وہ "گرنے" یا "حرکت" کو بغیر گرنے والی چیز، یا متحرک چیز، کے معلوم کرنے کا آرزومند ہو۔ یا "ادراک کرنے" یا "یاد رکھنے" کا بغیر ادراک کرنے والی ذات، یا یاد رکھنے والی ذات کے متوقع ہو، اور اس میں تو شبہ ہی نہیں ہو سکتا، کہ یہ کہنا، کہ "میں لا پر فکر کر رہا ہوں،" یا یہ کہ "میں لا کا ادراک کر رہا ہوں" زیادہ سیدھا اور زیادہ صحیح بیان ہے، بہ نسبت اس کے کہ "میں لا کا تصور رکھتا ہوں،" یا یہ کہ "میں لا کا ادراک رکھتا ہوں،" یا یہ کہ "لا کا ایک تصور، یا درک، میرے ذہن، یا شعور میں پیدا ہو رہا ہے"۔ مقدم الذکر تو واقعہ کا سادہ اور صاف بیان ہے۔ باقی کے سب جملے سر کے پیچھے سے ہاتھ لیجا کر ناک پکڑتے ہیں، اور ان عجیب و غریب اور متنازع فیہ نظریات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن پر ہم نے اس باب میں غور کیا ہے۔ اگر ہم ان بیہودہ روایتی جملوں کو استعمال بھی کریں، تب بھی ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ "تصورات،" "ادراکات،" "خیالات،" اور "شعور،" جس کے اندر یہ سب آتے، یا جس سے یہ باہر نکلتے ہیں، ہمیشہ کسی شخص، یا کسی عضویہ، سے تعلق رکھتے ہیں، جس کو

ہم بالعموم ایک اسم علم، یا صرف "میں" "وہ" یا "تم" یا "یہ" سے ظاہر کیا کرتے ہیں۔ لہٰذا تمام تجربہ کسی ذات کا تجربہ ہے۔ یہ ایک متنازع فیہ سوال ہے کہ تمام تجربہ کسی شئے پر تفکر کی صورت اختیار کرتا بھی ہے یا نہیں۔ ثابت کیا گیا ہے کہ اگرچہ ہر تجربہ جو مطالعۂ باطن سے معلوم کیا جا سکتا ہے کسی شے کے متعلق تفکر کے ہم معنی ہے تاہم بعض اوقات ہم بالکل منفعل معلوم ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم پر چند اعمال ہو رہے ہیں یا ہم لطف اندوز ہو رہے ہیں لیکن ہم معروض سے واقف نہیں ہوتے۔ اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ ہم ایک ایسی قسم کا تجربہ فرض کر سکتے ہیں جو اسی سمت میں ذرا آگے بڑھ کر خالص انفعالیت بن جاتا ہے۔ اس قسم کا قیاسی خالصۃً انفعالی تجربہ کسی شئے کے متعلق تفکر کے ہم معنی نہیں کہا جا سکتا۔ اسے غیر ناطقی[الف] تجربہ کہ سکتے ہیں۔

ذہنی ساخت اور ذہنی وظائف

طبیعی اور صاف زبان استعمال کرنے سے ایک اور فائدہ ہو سکتا ہے یعنی یہ کہ ہم ذہنی فعلیت کے واقعات اور غیر ذہنی ساخت کے واقعات میں تمیز کر سکتے ہیں۔ ذہنی ساخت وہ مستقل اور ترقی پذیر ذہنی ڈھانچا ہے جس کو ہم تجربہ اور کردار میں ذہنی مظاہر سے منتج کرتے ہیں، اور چونکہ اس میں ارتقا اور نشو و نما ہوتا ہے اور یہ ذہنی سکون کی حالت میں بھی باقی رہتا ہے لہٰذا ہم اس کو اور اس کے حصوں کو اسماء کی صورت میں بیان کر سکتے ہیں۔ لیکن ان اسماء کو ہم کو باحتیاط منتخب کرنا پڑے گا اور ان کی باحتیاط تعریف کرنی پڑے گی۔ ذہنی ساخت اور ذہنی عمل یا وظیفہ یا فعلیت کا فرق اس فرق کے مشابہ ہے جو ایک مشین یا ایک جسمانی آلہ مثلاً عضلہ کی ساخت اور اس کی فعلیت میں ہوتا ہے۔ کسی ایسی حقیقی اور سچی تمثیل یا متوازی مثال کو معلوم کرنا تو بلاشبہ ناممکن ہے جس سے ذہنی ساخت کے بیان کو مرتب کرنے میں ماہر نفسیات کے کام کی توضیح ہو سکے۔ لیکن ممکن ہے کہ مندرجہ

علہ Anoetic

ذیل ان گھر لمثال سے کچھ توضیح ہوسکے۔ فرض کرو کہ ایک مشین نما کھلونا یا گڑیا ہے جس کے اندر بہت پیچیدہ گھڑی کے سے پرزے ہیں جن کی وجہ سے اس میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ اب فرض کرو، کہ یہ کھلونا مختلف حالات میں مختلف طریقوں سے رد عمل کرتا ہے۔ یہ بھی فرض کرو، کہ ایک شخص اس کی اندر کی مشین کی تحقیق کرنا چاہتا ہے لیکن وہ مختلف حالات میں صرف اس کی حرکات کو دیکھ سکتا ہے اور اور ان آوازوں کو سن سکتا ہے، جو اس کی مشین کے حرکت میں ہونے کے وقت پیدا ہوتی ہیں۔ ان دو قسموں کے معطیات کی بنا پر وہ اس کے پوشیدہ کل پرزوں کے متعلق کچھ باتیں نتیج کر سکتا ہے "تصوری نظریہ" میں ایک دلکشی یہ بھی ہے کہ "تصورات حسب مرضی وظایف، یا ساخت، کے حصے فرض کئے جا سکتے ہیں۔ اس سے آسانی تو بہت ہوتی ہے، لیکن آخر میں چل کر اسی سے غیر مختتم انتشار ذہنی بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے الفاظ ہیں، جن کو اسی طرح مبہم اور انتشار انگیز طریقہ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ ہم کو ان سب سے بچنا چاہئے

ذہنی ساخت کے ذکر اور اس کو ایک مشین کی ساخت سے تشبیہ دینے میں ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ ہم "ساخت" کے لفظ کو مادی ساخت، یا چند حصوں کی میکانکی ترتیب، کے معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ساخت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی متعلم اس فرق کو ذہن میں رکھ کر اس ساخت کو مادی صورت میں اپنی چشم تخیل کے سامنے لے آئے، تو کچھ قباحت بھی نہیں۔ پھر نظام عصبی کے علم کو نفسیات میں استعمال کرنے کے متعلق جو کچھ اوپر کہا گیا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھ کر وہ عصبی ساختوں کو ذہنی ساخت کی شبیہ سمجھ سکتا ہے۔ لیکن اس میں ہم کو اپنے اس دعوی پر قایم رہنا چاہئے کہ ذہن اور اس کے اعمال لفظاً و معناً نظام عصبی کی ساخت اور اس کے وظائف کی صورت میں ترجمہ نہیں ہو سکتے، نہ ان کو اس نظام کی ساخت و وظائف سے مستحضر کیا جا سکتا ہے،

نہ ان کا مبادلہ ممکن ہے۔ ذہن کی ساخت ایک تصوری نظام ہے، جسے دو اقسام کے معطیات، یعنی واقعاتِ کردار اور واقعاتِ مطالعۂ باطن، سے انتاجاً تعمیر کیا جاتا ہے۔

بابِ دوم

ادنیٰ حیوانات کا کردار

میں نے اب تک لفظ "کردار" اس طرح استعمال کیا ہے، گویا یہ تعریف کا محتاج نہیں، اور واقعہ بھی یہ ہے کہ ہم سب اس لفظ کو ایک ہی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اوائل عمر ہی میں ہم دو بڑی بڑی اصناف اشیا میں تمیز کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ ایک صنف کو ہم جاندار اشیا کہتے ہیں، اور دوسری کو بے جان اشیا۔ وحشی اقوام کے ذہن میں بھی یہ تفریق موجود ہوتی ہے، لیکن ان کے ہاں ان دونوں کے درمیان حد فاصل اس قدر مقرر و معین نہیں ہوتی، جتنی کہ ہمارے ہاں ہوتی ہے۔ یہ لوگ بے جان اشیا کی ہر غیر معمولی صورت، یا ان کے ہر غیر معمولی عمل، کو ان کے ذی حیات ہونے کی دلیل فرض کر لیتے ہیں۔ اسی میلان کو ابتدائی حیاتیت یا تشبہ[له] کہا جاتا ہے۔ لیکن سائنٹفک علم کی اشاعت و اذاعت کی بدولت ہم بلا تامل، اور اکثر بغیر غلطی کے، اس تفریق کو معین کر سکتے ہیں۔

کردار کی علامتیں

"کردار" سے ہماری مراد عام طور پر کسی جاندار شئے کے فعل، یا افعال، سے ہوا کرتی ہے۔

له Anthropomorphism

یہ صحیح ہے کہ اس کے لئے انگریزی کا جو لفظ ہے، وہ بعض اوقات بے جان اشیاء کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ چنانچہ انگریزی میں جہاز کے متعلق یہ کہا جاتا ہے She is behaving badly today لیکن اس جملہ میں بھی اسم ضمیر "She" قابل غور ہے۔ اس اسم ضمیر کا استعمال انگریزی میں صرف عورت کے لئے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہم جہاز کے لئے Behaviour کا لفظ استعمال اس لئے کرتے ہیں کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے بعض استعارةً اس کو انسان، اور اس لئے جاندار فرض کر لیتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اگر جہاز کا Behaviour بہت خراب ہوتا ہے، تو ہم "برافروختہ" ہو جاتے ہیں اور اس کو گالیاں دینا شروع کر دیتے ہیں۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہم جہاز کو انسان، یا جاندار، سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ لفظ "کردار" جاندار اشیاء کے لئے مخصوص ہے۔ ایک حیوان مرنے کے بعد عمل نہیں کرتا یعنی یہ کہ اب اس کا "کردار" غایب ہو جاتا ہے۔ اب یہ جامد ہے، اور ان تمام قوتوں کا گویا کھلونا ہے، جو باہر سے اس پر عمل کرتی ہیں۔ اس سے ہم کردار کی ایک علامت نتیجہ کر سکتے ہیں، یعنی حرکات کی ایک خاص خود مختاری، اور ان کا گویا خود رو ہونا۔ کردار میں محض خارجی قوتیں ہی حیوان کو دھکا نہیں دیتیں، یا اپنی طرف نہیں کھینچتیں۔ اصلیت یہ ہے کہ جب حیوان اس دھکے، یا کھنچ، کی مقاومت کرتا ہے، صرف اسی وقت "کردار" کا اس پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک حیوان کا کردار کسی خارجی احساسی ارتسام، مثلاً آواز، یا روشنی کا ردعمل یا جواب ہے۔ اسی وجہ سے بعض قائلین میکانکیت نہایت ادعاء و تحکم کے ساتھ یہ قانون بیان کرتے ہیں، کہ ہر حرکت اسی طرح کے کسی نہ کسی ارتسام کا جواب ہوتی ہے۔

لہ۔ درختوں کی مثال مشتبہ ہے۔ جب کوئی درخت ہوا سے ہلتا ہے، تو ہم اس کی حرکات کو "کردار" نہیں کہتے۔ لیکن جب سورج مکھی کا پھول سورج کی طرف اپنا رخ کرتا ہے، یا جب ایک بیل دراز ہو کر کسی موزوں مقام کو تلاش کر لیتی ہے، تب لفظ "کردار" کے استعمال کا میلان ہوتا ہے۔ اس وقت تک سائنس یہ فیصلہ نہیں کر سکی ہے کہ یہ طرز بیان کہاں تک جائز ہے۔ بعض مشاہیر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے، کہ یہ طرز بیان بالکل جائز اور مباح ہے۔ مصنف

اس ارتسام کو یہ لوگ "فعل اضطراری کا ہیج" کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ حرکت خارجی آلات حس پر کسی ارتسام کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔ ایسی صورتوں میں یہ ایک داخلی ہیج یعنی اندرونِ جسم سے کسی احساسی عصب یہ ارتسام کو فرض کر لیتے ہیں، اور اس طرح اس ظاہری استثنا کو اپنے "قانون" کے تحت لے آتے ہیں۔ ہم اس وقت نہیں کہ سکتے کہ یہ فرض کہاں تک صحیح ہے۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو کہ کردار کی ہر صورت کا آغاز کسی نہ کسی "ہیج" سے ہوتا ہے، تب بھی یہ بدیہی ہے کہ حرکت، یا سلسلۂ کردار، ایک دفعہ شروع ہو کر اس ہیج کے غایب ہو جانے کے بعد بھی جاری رہتا ہے، جس نے اس کو شروع کیا ہے۔ چنانچہ ایک ذرا سے شور سے پرندے نہایت بے قراری کے ساتھ اڑنا شروع کر دیتے ہیں۔ اسی طرح میرا کتا مجھ کو باہر جانے کے لیے تیار دیکھتا ہے، تو مجسم اضطراب بن جاتا ہے۔ پھر یہ تمام تغیرات اس قسم کے ہوتے ہیں، جو کافی دیر تک باقی رہتے ہیں، اور بعض صورتوں میں تو ان کا بظاہر بلا وجہ اعادہ بھی ہوتا ہے۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ کردار کی دوسری علامت یہ ہے کہ فعلیت اس ارتسام کے غائب ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔

ایک بے جان چیز کو اگر ایک دفعہ حرکت دیدی جائے، تو یہ اسی سمت میں اُس وقت تک حرکت کرتی رہتی ہے، جب تک کہ کسی مخالف العمل قوت کی وجہ سے اس کی حرکت بند نہ ہو جائے، یا اس کی سمت نہ بدل جائے۔ اس کی حرکت یا تو رگڑ کی وجہ سے ختم ہوتی ہے، یا اس طرح کہ کوئی اور بڑی چیز حایل ہو جائے۔ اس کی حرکت اور اس کے تغیرات کی قوانین طبیعیات کے مطابق پیشنگوئی ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ چیز ایسی ہے جو اپنے اندر توانائی کا ذخیرہ رکھتی ہے، مثلاً موٹر کار، یا تار پیڈو، جس کی وجہ سے رگڑ یا دیگر مزاحمتوں کے باوجود اس کی حرکات باقی رہتی ہیں، تو ذرا پیچیدہ عمل کے بعد اس کی شرح رفتار، سمت رفتار، اور وسعت رفتار کا آسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب کوئی حیوان کسی احساسی ارتسام کی وجہ سے حرکت کرنا شروع کرتا ہے، تو اس کی حرکات کے متعلق کوئی تفصیلی پیشینگوئی نہیں ہو سکتی، گو یہ صحیح ہے کہ اگر ہم ایک خاص نوع حیوانات کے کردار سے واقف ہیں، تو ان خاص حالات میں اس کی حرکات کی عام نوعیت اور ان حرکات کے نتائج کی پیش بینی ایک حد تک یقین کے

ساتھ ممکن ہے۔ چنانچہ اگر ایک جانور کسی بزدل نوع سے تعلق رکھتا ہے مثلاً خرگوش، جو بالعموم زمین میں بل بنا کر رہتا ہے، تو ہم پیشینگوئی کر سکتے ہیں کہ اگر یہ کسی کرخت آواز کی وجہ سے بھاگیگا، تو اس کی یہ حرکات اس وقت باقی رہیں گی جب تک کہ وہ اپنے بل کو نہ پالیگا اور اگر اس نے شروع میں ایک ایسا راستہ اختیار کیا ہے، جو کسی ایسے بل پر ختم نہیں ہوتا تو پھر وہ اس وقت تک ادھر ادھر بھٹکتا پھرے گا جب تک کہ وہ محفوظ مقام پر نہ پہونچ جائے گا۔ مواظب و مستقل حرکات میں یہ تغیر سمت کردار کی تیسری علامت ہے۔

حیوانات کی حرکات، کم و بیش اختلاف سمت کے ساتھ، بالعموم اس وقت تک جاری رہتی ہیں جب تک کہ موجودہ صورت حالات میں وہ تغیر پیدا نہیں ہو جاتا جو جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اس نوع کے متعلق واقفیت کی وجہ سے قابل پیش بینی ہے۔ پھر جب یہ نئی صورت حالات پیدا ہو جاتی ہے، تو سلسلہ حرکات بالعموم ختم ہو جاتا ہے، اور اس کی بجائے ایک ایسا سلسلہ حرکات شروع ہوتا ہے جس میں اور گزشتہ سلسلہ میں کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔ صورت حالات میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جانے کے بعد حیوانی کی حرکات کا اس طرح بند ہو جانا کردار کی چوتھی علامت ہے۔

پھر اکثر یہ بات مشاہدہ میں آتی ہے کہ حیوان کی حرکات کے دوران ہی میں اس نئی صورت حالات کی تیاری یا پیش بینی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے یہ حرکات ختم ہونے والی ہیں، یا جو ایک بالکل مختلف سلسلہ حرکات پیدا کرنے والی ہے۔ ایک کمرے میں بند ہو جانے کے بعد ایک کتا اپنے مالک کی آواز سنتا ہے، اور فوراً دروازے یا کھڑکی کی طرف آتا ہے، اور اس کو بغور دیکھنا یا اس کو کھرچنا شروع کرتا ہے۔ اسی طرح جب کوئی اجنبی شخص پالتو کتا اس کے مالک کے مکان کے اندر قدم رکھتا ہے، تو وہ غراتا ہوا، کچلیاں دکھاتا ہوا اور تمام جسم کو سخت کیے ہوئے آگے بڑھتا ہے، گویا حملہ کرنے کے لئے بالکل تیار ہے۔ بلی الماری کے پیچھے چوہے کی آواز سنتی ہے، تو دبے پاؤں جاتی ہے اور الماری کے سامنے بیٹھ جاتی ہے اور اس پر جھپٹنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کر لیتی ہے جس نئی صورت حالات کو پیدا کرنے میں حیوان کی فعلیت عمل در ہی ہے اس کے لئے تیاری کردار کی پانچویں علامت ہے۔

جن افعال میں کہ کردار کی یہ پانچوں اور خصوصاً تیسری چوتھی اور پانچویں علامات پائی جاتی ہیں ان کو ایسے الفاظ کے بغیر بیان کرنا ناممکن ہے جو حیوانات میں کسی نہ کسی طرح کے تجربے پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ حیوان اُن نئی صورت حالات کا مشلاشی ہے اور ان کی بہ نفس مبنی کرتا ہے جو اس کے کردار کی طبیعی غایت یا منزل مقصود ہے اور یہ کہ یہ اسی منزل مقصود کے حصول کے لئے تمام حرکات کرتا ہے۔

جب ہم کو ایسی حرکات دکھائی دیتی ہیں جن میں یہ پانچوں خصوصیات موجود ہوتی ہوں تو پھر ہم ان کو ذہن یا ذہنی فعلیت کے مظاہر فرض کرنے میں تامل نہیں کرتے۔ بے جان اشیاء کی کوئی حرکات بھی ان پانچوں خصوصیات کا اظہار نہیں کرتیں۔ درختوں میں ذہن کے وجود کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ان کی حرکات سے ان خصوصیات کا اظہار نہیں ہوتا۔

کردار کی چھٹی علامت آسانی کے ساتھ مشاہدہ میں نہیں آتی لیکن یہی حیات ذہنی کی سب سے زیادہ قابل اعتماد نشانی مانی گئی ہے۔ مشابہ حالات میں ایک حرکت کے اعادہ سے اس حرکت کی موثریت میں کچھ نہ کچھ اصلاح یہ چھٹی علامت ہے۔ اس اصلاح کے بعد یعنی ایک خاص صورتِ حال کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت جب ایک حیوان اس دوسرے موقعہ پر اس قسم کی حرکات کرتا ہے جن سے بعینہ وہی طبعی غایت جلد تر زیادہ براہ راست اور زیادہ صفائی کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے اس طرح کہ اس کو بہت کم بے تکی حرکات کرنا پڑتی ہیں تو ہم کہا کرتے ہیں کہ اس نے پہلے موقعہ کے تجربہ سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ اگر یہ اصلاح مشاہدہ میں آ جائے تو گویا ہم کو سب سے زیادہ یقینی معیار حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس چھٹی علامت کے بغیر بھی باقی ماندہ پانچ علامتوں کی مدد ہی سے ذہنی فعلیت منتج کی جا سکتی ہے۔ یہ بھی قابل غور ہے کہ یہ آخری علامت باقی پانچوں کو حاوی ہے۔ اگر کسی سلسلہ حرکات میں وہ خصائص نہ ہوں تو ہم محض چھٹی علامت کی بنا پر ذہن کو منتج نہیں کر سکتے کیونکہ ہر وہ شخص جس کو مشینوں کا کچھ بھی تجربہ ہے جانتا ہے کہ مشینیں بھی چند دنوں چلنے کے بعد بہتر کام کرتی ہیں۔

کردار مقصدی ہوتا ہے

جب کسی شخص کی حرکات میں کردار کی پانچوں علامات موجود ہوتی ہیں، تو ہم بلا تامل اس نتیجہ پر پہونچ جاتے ہیں کہ وہ مقصدی ہیں۔ ان کو مقصدی کہنے سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی طبعی غایت کے حصول کے لئے کی جاتی ہیں، اور یہ کہ یہ غایت پہلے ہی سے صاف طور پر ذہن میں ہوتی ہے۔ ہم میں سے ہر ایک شخص جو اس طرح فعل کرتا ہے، اور پھر اپنے کردار پر غور کرتا ہے، ذرا سے مطالعہ سے معلوم کر سکتا ہے کہ وہ خود اس غایت کی پیش بینی کرتا ہے، جو اس کے کردار کی مدد سے حاصل ہونے والی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ پیش بینی غیر واضح ہو۔ مقصدی فعل کی مثالی صورت میں تو ہم غایت کی پیش بینی نہایت وضاحت اور یقین کے ساتھ کرتے ہیں، اور پھر اس کو حاصل کرنے کی خواہش یا مصمم ارادہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم ان تمام وسایل کو پہلے ہی سے معلوم کر لیں، جن سے کہ یہ غائیت حاصل ہو سکتی ہے۔ سلسلۂ افعال کی جس طبعی غائیت کی پیش بینی یا خواہش کی جاتی یا جو دیدہ دانستہ منتخب کی جاتی ہے، وہ صحیح معنوں میں فعل یا کوشش کی منزل مقصود کہلاتی ہے، اور اس منزل مقصود کا حصول ہمارے فعل یا ہماری کوشش کا مقصد بن جاتا ہے۔[1]

ہم کو یہاں اس بات کا اعتراف کر لینا چاہیئے، کہ منزل مقصود، یا اس کے وسایل حصول کی پیش بینی اکثر حالتوں میں بہت غیر واضح اور تفصیل سے معرا ہوتی ہے، اور یہ کہ ان وسائل اور نفس منزل مقصود کا تعین صرف فعل اور حصول کے دوران میں ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہم ان افعال کو مقصدی کہنا بے جا نہیں سمجھتے۔ بعض اوقات ایک شخص ایک فعل یا سلسلۂ افعال بہت تیزی سے، یا اصطلاحاً ہیجان کے زیر اثر صادر کرتا ہے، اور اس کو غور و فکر، یا مطالعہ باطن کی مہلت ہی نہیں ملتی۔ اب اگر وہ شخص اپنے اس فعل پر نظر دوبیین

---

[1] ۔ "مقصدی" کا اطلاق تو مذکورۂ بالا معنوں میں فعل یا جسمانی حرکت پر یقین کے ساتھ کیا جا سکتا ہے لیکن "مقصد" کا غیر مبہم اور غیر مشتبہ استعمال بہت مشکل ہے (مصنف)

ڈالے، تو صدورِ فعل کے دوران میں جو تجربہ اس کو ہوا اس کو وضاحت اور صفائی کے ساتھ ذہن میں لانا اس کے لئے ناممکن ہو سکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے سڑک پر ایک بچہ دیکھا کہ موٹر کے نیچے آنے والا تھا اور قبل اس کے کہ میں اپنے طرزِ عمل کا فیصلہ کر سکوں، میں نے اس کا ہاتھ پکڑا اور کھینچ لیا۔ ایسے موقعوں پر ہم اس فعل میں مصروف ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے تجربوں کو اپنے ذہن میں نہیں لا سکتے، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارا فعل مقصدی نہیں۔

مدارجِ مقصدیت کا تدریجی سلسلہ

مختلف و متنوع افعال پر غور کرنے سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ ہمارے مقصدی افعال ایک سلسلہ میں مرتب کئے جا سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے اوپر تو وہ افعال ہوتے ہیں، جو سب سے زیادہ ارادی طور پر مقصدی ہوتے ہیں، جن کے وسائل پر صدورِ فعل سے قبل پوری طرح غور و خوض کر لیا جاتا ہے، اور جن کی غایت کے مختلف متبادل وسائل میں سے بعض کا انتخاب کر لیا جاتا ہے۔ ان کے بعد ان افعال کا درجہ ہے، جن کی غایت، اور اس غایت کے حصول کے لئے ہمارے مختلف قدم، ممکن ہے کہ ہمارے ذہن میں صراحۃً موجود ہوں، لیکن ان پر نہ ہم نے غور کیا ہے، نہ ان کا انتخاب کیا ہے۔ ان سے اتر کر وہ افعال ہیں، جو غایت اور وسائل کی غیر واضح اور غیر مفصل پیش بینی ہی سے صادر ہو جاتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے، یہ غیر واضح اور غیر مفصل پیش بینی صرف غایت کی ہو۔ اس سلسلہ مقصدیت میں سب سے نیچے ہیجانی افعال ہیں، مثلاً موٹر کے نیچے آنے والے بچے کا ہاتھ پکڑ کر گھسیٹنا، قبل اس کے کہ ہم اپنے طرزِ عمل کے متعلق فیصلہ کر سکیں۔ اس آخری صنفِ افعال میں اگرچہ ہم اپنے تجربہ، جس میں غایتِ فعل کی پیش بینی بھی شامل ہے، کو بالوضاحت یاد نہیں کر سکتے، تاہم اتنا بآسانی دریافت ہو سکتا ہے، کہ یہ فعل اس قسم کا ہے کہ اگر ہم ذرا آہستگی سے اور غور و خوض کے بعد کام کرتے، تو اس غایت کی پیش بینی ہو جاتی، جس کے حصول کے لئے ہم کوشاں ہیں، بلکہ ممکن ہے کہ ہم اس کے وسائل بھی ہمارے ذہن میں آ جاتے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا یہ کام مشین کا کام نہ تھا۔ یہ ایک مقصدی کام تھا، جس میں ہماری فطرت کا صحیح اظہار ہوا۔

ہم نہایت وثوق کے ساتھ اور بلا تامل نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کام کرنے کے وقت غائیت پہلے ہی سے ہمارے ذہن میں موجود تھی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ وجود غیر واضح اور ناقص تھا۔ مسئلہ مقصدیت کی کوئی بدیہی تجلی حل نہیں۔ ہیجانی فعل کے لحول میں ہم دوسرے اشخاص میں بھی اسی غیر واضح پیش بینی کو فرض کر سکتے ہیں جس کو ایسے ہی موقعوں پر ہم خود اپنے آپ میں نتج کرتے ہیں۔ پھر جس حیوان کے فعل میں کردار کی پہلی پانچوں علامت موجود ہیں اس میں بھی غائیت کی اسی غیر واضح پیش بینی کو فرض کیا جا سکتا ہے اگرچہ یہاں یہ نتیجہ متنازع فیہ ہے۔

مقصد پیش بینی پر دلالت کرتا ہے

لہٰذا مقصدی فعل وہ فعل ہے جو اپنے اثرات یعنی ان حادثات کی پیش بینی کے تابع معلوم ہوتا ہے جو مستقبل میں ہیں اور ابھی واقع نہیں ہوئے لیکن جن کے واقع ہونے کا احتمال ہے اور ان کے واقع ہونے میں یہ فعل ممد ہوتا ہے۔ ان معنوں میں مقصدیت ذہنی فعلیت کا جوہر معلوم ہوتی ہے اور چونکہ تمام وہ افعال جن میں کردار کی علامات موجود ہوتی ہیں کسی نہ کسی حد تک مقصدی معلوم ہوتے ہیں لہٰذا ہم ان کو ذہن کے مظاہر سمجھتے ہیں۔

اس وقت ہم کوئی آخری اور قطعی ثبوت اس صداقت کا نہیں دے سکتے کہ حیوانات کے فعل میں بھی مقصدی یا ذہنی صفت موجود ہوتی ہے۔ بعض قائلین میکانکیت تو ہمارے اس دعوے کو نہایت حقارت کے ساتھ رد کر دیتے ہیں کہ کردار حیوانی بھی مقصدی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ اس تاویل کو تشبیہی کہ کر عیناک کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح گویا شدید ترین گالی ہے جو وہ اپنے مخالفین کو دیا کرتے ہیں۔ منطقی طور پر تو ان کو اس دعویٰ کی بھی تردید کرنی چاہئیے کہ خود ان کے ابنائے جنس یا ان لوگوں میں مقصد موجود ہوتا ہے جو اپنے مقصدی افعال کا مطالعہ باطنی کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض قائلین میکانکیت تو اس سے بھی نہیں چوکتے۔ یہ لوگ انسانی افعال کی اس تاویل کو بھی تشبیہی کہ دیتے ہیں۔ اگر یہ لفظ "مقصدی" کو تسلیم بھی کرتے ہیں تو اس کی تعریف غیر نفسیاتی کرتے

ہیں، اور ہر اس فعل کو مقصدی کہتے ہیں، جو اس حیوان یا اس کی نوع کے لئے ممد حیات ہے۔ اس خارجی اور غیر نفسیاتی معیار کے مطابق ان کا دعویٰ ہے کہ سادہ اضطراری افعال مثلاً پاؤں میں کسی چیز کے چبھنے کے بعد پاؤں کا کھینچنا 'ممد حیات' اور اس لئے 'مقصدی' ہوتے ہیں؛ لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ مناسب تہیج سے یہ سادہ اضطراری افعال اس حیوان میں بھی پیدا کئے جا سکتے ہیں، جس کا دماغ ضائع کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ اس شخص میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں، جس کی نخاع کو دماغ سے منقطع کر دیا گیا ہے، اور جو اس تمام عمل سے بے خبر رہتا ہے۔ ان واقعات کی بنا پر وہ اس طرح استدلال کرتے ہیں :۔ اس قسم کے کارآمد اضطراری افعال مقصدی معلوم ہوتے ہیں، تاہم ان کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا، اور یہ خالصتہً میکانکی اعمال ہیں جن کے مختلف حصے اعصاب و عضلات میں، بصورت خالصتہً کیمیاوی اور طبعی حادثات معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ لہذا جب ہم ان پیچیدہ تر سلاسل فعل کا مشاہدہ کرتے ہیں، جن میں دماغ کی کارفرمائی اہم ہوتی ہے، تو ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ اسی میکانکی قسم کے محض پیچیدہ تر اعمال اور اگر یہ افعال اس شخص کے ہیں، جس کا دعویٰ ہے کہ اس نے اپنے فعل کی غایت کی پیش بینی کی، اس کی خواہش کی، اور اپنے فعل کو اس طرح منضبط کیا کہ یہ غایت حاصل ہو جائے، تب بھی اس تاویل میں فرق نہیں پڑتا۔ اس کے دماغی آلات، اور دماغ میں عصبی رشتوں کے پیچیدہ سلسلے اس قسم کے ہیں، کہ اگر وہ غایت کی یہ پیش بینی یا خواہش نہ کرتا، تب بھی اس کے اعضاء کا یہ کارآمد سلسلۂ فعل اسی تیقن، موثریت اور کامیابی کے ساتھ صادر ہو جاتا۔

علہ۔ یہ عقیدہ میکانکی نفسیات کے تمام مذاہب (کرداریت، مابعد مظہریت Epiphenomenalism اور موازیت (Parallelism) میں مشترک ہے۔ نفسی واحدیت اس کی مخالف ہے۔ لیکن جب تک کہ یہ علم طبیعی کے قوانین یا معقولات کو اولیٰ یا ان کی صحت اور حقیقت کو فائق سمجھتی ہے، اس وقت تک عملی مقاصد کے لئے، یعنی افادیت صداقت کے مطابق Pragmatically اور اس لئے حقیقتہً اس کا عقیدہ میکانکی نفسیات کے عقیدہ سے مختلف نہیں۔ ان عقائد کی تعریف اور بحث، اور ہمارے مذکورہ بالا عقیدہ کے جواز کے لئے قارئین کو حصہ دوم کے آخری باب کی طرف رجوع کرنا چاہیئے ز مصنف

اب اگر میکانکیت بے جان اشیا کے ان اعمال، یا حرکات، کا نام لے سکتی ہے،
جن میں کردار کی مذکورہ بالا تمام علامات پائی جاتی ہوں، تب تو اس کا استدلال ناقابل
تردید ہوگا۔ اس صورت میں ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں گے، کہ تمام حیوانی اور تمام
انسانی کردار کو میکانکی اضطرار کے مشابہ کہنا اور کردار کی توجیہ میں نیچے سے اوپر کی طرف
بڑھنا، بالکل صحیح تھا۔ اسی طرح یہ تجربہ اور ایسے افعال کے تعلق کو ایک بے معنی راز سمجھ
کر ترک کرنے میں بھی حق بجانب ہوتی۔ بعینہ یہی وطیرہ متوازیت کا ہے۔ اس مذہب کا
اصل اصول یہ ہے کہ تجربہ دماغی فعل کے متوازی ہوتا ہے، اور ان دونوں میں تعلق صرف
زمانی ہمراہی کا ہوتا ہے۔ گویا ان کی حالت روشنی کی دو متوازی شعاعوں کی سی ہوتی
ہے، جو میلوں متوازی چلی جاتی ہیں، اور ایک کا دوسری پر اثر نہیں ہوتا۔

لیکن بدقسمتی سے بے جان اشیا کی ایسی حرکات کی ایک مثال بھی دریافت
کرنا ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ہم اپنے موجودہ مبلغ علم میں، کم از کم عارضی طور پر، یہ دعویٰ
کرنے کے مجاز ہیں، کہ فطرت میں اشیا کی دو اصناف ہیں، ایک جاندار اور دوسری بےجان
اور اسی طرح اس میں حرکات کی دو اصناف ہیں، ایک مقصدی اور دوسری میکانکی، جو
علی الترتیب دونوں اصناف اشیا کے لئے مخصوص ہیں۔

لیکن ایک صنف اشیا ایسی ہے، جو ایک طرح سے ان دونوں
کے بین بین ہوتی ہے۔ ہماری مراد مشینوں سے ہے۔ ہر مشین کسی نہ کسی غایت
کو حاصل کرتی ہے، لہٰذا اس کی حرکات بھی ایک معنوں میں مقصدی کہی
جاسکتی ہیں۔ لیکن جس مقصد کو وہ ظاہراً حاصل کرتی ہے، وہ خود اس مشین
کا نہیں ہوتا، بلکہ اس شخص کا ہوتا ہے، جو اس مشین کی اختراع کرتا، اس کو
بناتا، اور اس کو حرکت دیتا ہے، یا اس کو اس طرح ٹھیک ٹھاک کرتا ہے،
کہ ایک خاص پرزے کو چھوتے ہی اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ پیچیدہ
اور نازک مشینوں کی وجہ سے انسانی اور حیوانی کردار کے متعلق میکانکی
عقیدہ بظاہر جائز معلوم ہوتا ہے۔ اگر ان مشینوں کا وجود فطرت میں،
بغیر جاندار اشیا کے وجود کے ہوتا، تب البتہ اس عقیدہ کے جواز میں شبہ
مشکل تھا۔ یا اگر کوئی شخص ایسی مشین ایجاد کر دے، جس میں کردار

کی تمام علامات موجود ہوں، تب بھی یہ عقیدہ ایک حد تک ثابت ہوجاتا ہے۔ لیکن اب تک اتنا بھی تو نہیں ہوا۔ اصولاً پیچیدہ مشین ایک سادہ اوزار سے مختلف نہیں ہوتی۔ یہ دونوں ہمارے مقصدی فعل میں میکانکی مدد پہونچاتے ہیں۔ اگر میں اپنے دشمن کے سر پر ایک پتھر ماروں، اور اس سے وہ بے ہوش ہوجائے، تو پتھر میرے مقصد، یا میری نیت، پر اثر کرتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اس کی رہنمائی میرے مقصد، یا میری نیت، کی طرف سے ہوتی ہے، اور میرا مقصد، یا میری نیت، اس پتھر کو بطور آلے کے استعمال کرتی ہے۔ اسی طرح اگر میں ایک نہایت پیچیدہ مشین ایجاد کروں، جو ایک مقررہ وقت پر میرے دشمن کے بستر کے نیچے پھٹ کر اس کو ہلاک کردے، تو یہ مشین بھی اسی طرح، اور بالکل ان ہی معنوں میں میرے مقصد کو پورا، اور ظاہر کرتی ہے۔ اب اگر یہ مشین اس قدر مکمل بھی ہو، کہ سوائے دشمن کے اور کسی کے بستر کے نیچے نہ پھٹے، تب بھی یہ اس اصول عمل کی پیچیدہ مثال ہوگی جو ہاتھ سے پتھر پھینکنے میں کام کرتا ہے۔

میں نے باب اول میں کہا ہے کہ اگر ماہر نفسیات اپنی مخصوص اور اصلی منزل مقصود یعنی فطرت انسانی اور کردار کے بہتر تفہیم اور انضباط، کی طرف بڑھنا چاہتا ہے تو اس کو وہ مقولات منتخب کرنے چاہئیں، جو اس کے علم کے لئے موزوں ہیں۔ مقصدی فعل نفسیات کا سب سے زیادہ اساسی مقولہ ہے، بعینہ اس طرح جیسے نیوٹن کے قوانین حرکت کے میکانکی اصول کے مطابق ایک مادی ذرہ کی حرکت مدت تک طبیعیات کا اساسی مقولہ رہی ہے۔ کردار ہمیشہ مقصدی فعل، یا مقصدی افعال کا سلسلہ، ہوا کرتا ہے۔

مقصدی فعل اور فعل اضطراری کا مقابلہ

اب ہم مقصدی فعل اور فعل اضطراری کی اس تفریق پر اور قریب سے نگاہ ڈالیں گے، جس کو میکانکیت نفسیات کا اساسی مقولہ سمجھتی ہے۔ اس کے نتائج کو تو ہم اس سے قبل معلوم کرچکے ہیں، یعنی یہ کہ "احساسات" یا "تصورات" جو مبہم طور پر

پراسرار ہستیاں سمجھے جاتے ہیں، انفعالی طور پر ایک دوسری پراسرار ہستی یعنی "شعور" میں دماغ کے میکانکی اضطراری اعمال کی مدد سے داخل، یا اس سے خارج کئے جاتے ہیں۔ لیکن اس سے میری یہ مراد نہیں، کہ جس صورت میں کہ اضطراری اعمال کو عضویات متصور کرتی ہے، وہ ناپید ہیں۔ انسانی عضویے اور اعلیٰ حیوانات دونوں میکانکی اضطراری قسم کے رد اعمال کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک کرسی پر آرام سے بیٹھ کر دائیں گھٹنے کو بائیں پر رکھو۔ اب دائیں گھٹنے کی چپنی ہڈی کے نیچے جو پٹھا ہے، اس پر زور سے ضرب لگاؤ۔ اس ضرب کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ران کے اگلے حصہ کی بڑے عضلات کے سکڑنے کی وجہ سے دایاں پاؤں آگے کی طرف جھٹکا کھائے گا۔ یہ ایک بہت سادہ اضطراری فعل ہے۔ اسی طرح پٹھوں کے اور اضطرارات بھی پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ ماہر علم الاعصاب کے لئے بہت اہم ہے، کیونکہ ان سے نظام عصبی کی حالت پر روشنی پڑتی ہے۔ جلد کے مختلف حصوں کو چھیڑنے سے اور اضطرارات بھی پیدا ہو سکتے ہیں، مثلاً حدقہ چشم کے اوپر کی جلد کو آہستہ سے چھونے سے آنکھ کے پپوٹے کے بند ہونے کا فعل اضطراری۔ اسی طرح مختلف احساسی اعصاب کو تہییج کرنے سے اور بہت سے اضطراری اعمال بھی پیدا ہو سکتے ہیں، جن کی وجہ سے حشوی آلات، مثلاً دل، اوعیہ دموی، تنفسی اور ہضمی آلات کے عضلات سکڑ جاتے ہیں، یا آنسو، تھوک، یا کوئی اور رطوبت بہنی شروع ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے اضطراری افعال کا عمیق مطالعہ ان حیوانات میں بھی کیا گیا ہے جن کے دماغ تلف کر دئے گئے ہیں[1]۔ ثابت کیا گیا ہے کہ اکثر مثالوں میں سادہ اضطرارات، بلحاظ وظیفہ اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ وہ طبعاً یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔ پہلی حرکت دوسری کا مہیج بنتی ہے، دوسری تیسری کا، وقس علیٰ ہذا۔ چنانچہ ایک بے دماغ کتے کے پاؤں کے تلوؤں کو تہییج کر کے اس کی ٹانگوں میں حرکات کا ایسا سلسلہ پیدا کیا جا سکتا ہے، جو چلنے کی حرکات کے مشابہ ہوتا ہے[2]۔ اضطراری افعال کے ایسے سلسلہ

۱؎ ۔ ان میں سے مکمل ترین مطالعہ پروفیسر سر چارلس شیرنگٹن صدر رائل سوسائٹی آف لنڈن [illegible]
کا ہے۔ اس نے فعل اضطراری کے متعلق اپنی تمام تحقیق کے نتائج کو اپنی تصنیف The Integrative Action of the Nervous System میں جمع کیا ہے۔ نفسیات کے ہر سنجیدہ متعلم کا اس تصنیف پر حاوی ہونا لازمی ہے (مصنف)

۲؎ ۔ اس حالت میں حیوان چل نہیں سکتا، کیونکہ چلنا ایک بہت زیادہ پیچیدہ فعل ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

"زنجیری اضطرار" کہتے ہیں۔ میکانکیت کے نزدیک عصبی۔ اسنوں کے جو انتظامات اس قسم کے زنجیری اضطرارات کو مدد دیتے رہیں، وہ ان ہی میکانکی اصول کے مطابق بلحاظ تعداد بہت زیادہ، اور بلحاظ ترتیب بہت پیچیدہ ہو سکتے ہیں۔ اسی خیال کی بنا پر یہ تمام انسانی کردار کی توجیہ کی کوشش کرتی ہے۔ زمانہ حال میں تو ثابت کیا گیا ہے، کہ جب انسانی نخاع کسی زخم کی وجہ سے دماغ سے منقطع ہو جائے تو اس میں اس قسم کے پیچیدہ اضطراری آلات منتقلاً ہمن کے اندازے سے کہیں زیادہ ہو جاتے ہیں[1]۔

لیکن اگرچہ یہ اضطراری حرکات اس اعتبار سے مفید ہوتی ہیں کہ حیوانی اور انسانی عضویہ ان کو اپنے طبعی کردار کے دوران میں استعمال کرتا ہے (مثلاً بے دماغ کتے میں ٹانگوں کی اضطراری حرکات) تاہم جب ہم ان پر اور گہری نظر ڈالتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں کردار کی خصوصی علامات مفقود ہیں، اور یہی علامات مقصد کے خارجی معیارات ہیں۔

چنانچہ (۱) فعل اضطراری کردار کی طرح خود رو نہیں ہوتا۔ بے دماغ کتے کی ٹانگوں میں چلنے کی سی اضطراری حرکات صرف اس وقت پیدا ہوتی ہیں، جب انہیں ایک خاص طریقہ سے تہیج کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک طبعی اور دماغدار کتا ایک اندھیرے اور سنسان کونے میں نیند سے ہوشیار ہوتا ہے، اور بغیر کسی معلومہ مہیج کے چلنا شروع کر دیتا ہے۔ پھر (۲) فعل اضطراری میں کردار کا سا استقلال و ثبات نہیں ہوتا۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ فعل اضطراری صرف اس وقت تک جاری رہتا ہے، جب تک کہ مہیج ایک موزوں اور مناسب آلہ حس پر عمل کرتا رہتا ہے۔ زنجیری اضطرار بھی اس سے مستثنیٰ نہیں، اگرچہ بادی النظر میں یہ مستثنیٰ ہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ہر حرکت آئندہ حرکت کے لئے مہیج بن جاتی ہے۔ اس کی صورت بعینہ ایسی ہوتی ہے جیسے پٹاخوں کی لڑی میں ایک پٹاخے کو آگ لگا کر چھوڑ دیا جائے، تو باقی سب پٹاخے یکے بعد دیگرے پھٹتے چلے جاتے ہیں۔ (۳) فعل اضطراری معین و مقرر اور ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اس میں ٹانگوں کی صرف متناقب حرکات ہی نہیں ہوتیں، بلکہ تمام جسم کو متوازن بھی رکھنا پڑتا ہے (مصنف)

[1] اس میں ڈاکٹر ھنری ھیڈ کی تحقیقات بالخصوص قابل ذکر ہے (مصنف)

ہی ہیج ایک ہی احساسی عصب پر عمل کرے تو ہمیشہ تقریباً ایک ہی طرح کی حرکات پیدا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف مقصدی حرکات میں بے انتہا تغیرات ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی کتے کو ایک ہموار سڑک پر چلتے ہوئے دیکھیں تو ہم کو شبہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تمام حرکات خالصتہً اضطراری ہیں، اور اگر اس کی یہ حرکات بہت دیر تک جاری رہیں تو پھر تو ہم کو تقریباً یقین ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان حرکات میں وہ دائمی تغیرات مفقود ہیں، جو کردار کے لئے مخصوص ہیں۔ لیکن جب ہم سیٹی بجا کر اپنے کتے کو بلاتے ہیں، اور وہ دروازے سے کھڑکی کی طرف اور کھڑکی سے دروازے کی طرف آتا ہے، اور ہمیشہ اپنی حرکات میں تغیر کرتا ہے، تو ہم اس کی ان حرکات کو کردار میں شامل کر لیتے ہیں۔

(۴) اضطراری حرکات میں حصول غایت کی کوشش بھی نظر نہیں آتی، جو تمام کردار میں مشترک ہوتی ہے، اور جس کی جوہری خصوصیت یہ ہے، کہ حرکات اس وقت تک جاری رہتی ہیں، جب تک کہ وہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی۔ یہ صحیح ہے، کہ اضطرار کو پیدا کرنے والے ہیج کے ختم ہو جانے کو مقصدی کردار کی غایت کا مماثل کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سوئی چبھنے کے بعد جب ہم اپنا ہاتھ کھینچ لیتے ہیں، تو گویا ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے لیکن کردار (یعنی مقصدی حرکت) کی طبعی غایت محض ہیج کے ختم ہو جانے کے ہم معنی نہیں۔ اس میں اس کے علاوہ اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس غایت کے حصول سے حرکات ختم ہو جاتی ہیں اور مجموعی صورت حالات میں ایک ایجابی جدت پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ہم دیکھیں، کہ ایک کتا دھوپ میں سو رہا ہے، اور اس کے بعد دیکھیں کہ وہ اٹھ کر ادھر ادھر پھر رہا ہے، تو ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ دھوپ کی گرمی نے اس کو اضطراراً چلنے پر مجبور کیا۔ لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ وہ دھوپ سے اٹھ کر کسی سایہ دار جگہ جا کر لیٹ گیا ہے، اور پھر سونا شروع کر دیا ہے، تو ہم یقین کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ یہ اس کا کردار تھا، یعنی یہ ایک مقصدی حرکت تھی، جس سے ایک طبعی غایت حاصل ہوئی۔

(۵) فعل اضطراری میں آئندہ صورت حالات (جو فعل کا نتیجہ ہوتی ہے) کی وہ تیاری بھی نہیں ہوتی، جو کردار میں اس آئندہ صورت حالات کی پیش بینی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اگر ہم کتے کو ایک اضطراری مشین یا مجموعہ اضطرارات مان لیں، تب ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ مشین ایک اچانک شور، مثلاً مالک کی آواز سے

مہیج ہو جاتی ہے، اور اس طرح نیند سے ہوشیار ہو کر، ادھر اُدھر پھرنا شروع کر دیتی ہے۔ لیکن اضطراری فعل کے متعلق جو کچھ علم ہم کو ہے، اس کی بنا پر ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ وہ اسی طرح کے اضطراری اعمال سے اس پر مسرت اور پر جوش استقبال کی تیاری کر سکتا ہے جس سے کہ ایک معمولی کتا ایسے احساسی ارتسام کا جواب دیا کرتا ہے۔

(۱) اضطراری اعمال تکرار و اعادے سے اصلاح پذیر بھی نہیں ہوتے، حالانکہ کردار کی حرکات میں اس طرح اصلاح ہو جایا کرتی ہے۔ ایک ہی مہیج ایک ہی طرح کے حالات میں بار بار عمل کر کے ہمیشہ ایک ہی قسم کی حرکات، یا سلسلہ حرکات، کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ممکن ہے، کہ تکرار کی وجہ سے ایک اضطراری حرکت زیادہ ثابت اور مستقل ہو جائے، اور زیادہ آسانی کے ساتھ پیدا ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ یہ حقیقت بھی اس وقت تک ثابت نہیں ہوئی۔ اس سے بھی کم ثبوت اس بات کا مہیا ہوا ہے، کہ کوئی اضطراری عمل تکرار کی بدولت زیادہ دقیق طور پر منضبط، یا زیادہ موثر ہوا ہے۔ بے دماغ کتے کے پچھلے پاؤں کا کھجانے کا اضطرار بادی النظر میں ایک مقصدی حرکت سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ لیکن اس میں بھی اس کا پاؤں اس خوبی سے اس خاص مقام کی طرف نہیں جاتا جس سے کہ ایک صحیح الجسم کتے کا پاؤں جاتا ہے۔ پھر اس کی بھی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ بے دماغ کتے کی جلد کے ایک ہی حصہ کو بار بار تہیج کرنے سے اس میں کوئی مزید خوبی پیدا ہو سکتی ہے۔

میکانیکت کا حامی یہاں "اضطرار مشروط"[1] کی طرف اشارہ کرے گا، اور کہے گا کہ اضطراری اعمال میں "تجربہ سے سیکھنے" یا "فایدہ اٹھانے" کی شہادت اس سے مہیا ہوتی ہے۔ لیکن یہی وہ موقعہ ہے، جہاں میکانکی عقیدہ کی خامی اور کمزوری صاف طور پر سامنے آتی ہے۔ کتے میں تھوک بہنے کا اضطرار "اضطرار مشروط" کی وہ مثال ہے جس کے مطالعہ پر یہ عقیدہ مبنی ہے۔ پروفیسر پاولوف[2] نے ثابت کیا ہے، کہ جب کوئی لذیذ لقمہ کتے کی ناک کے سامنے لایا جاتا ہے، تو اس کا تھوک بہنا شروع ہو جاتا ہے، اور یہ کہ اگر اس کے

---

[1] Conditioned Reflex

[2] Prof. Pavloff

ساتھ ہی متعدد مواقع پر گھنٹی بجائی جائے تو ان دونوں ارتسامات کے اجتماع کے متعدد اعادوں کے بعد محض گھنٹی کی آواز بھوک کے بھانے کے لئے کافی ہوگی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تجربہ سے استفادہ بھی شامل ہے اور آیندہ صورت حالات کی تیاری بھی لیکن اس ردعمل کو اضطراری اور تمام عمل کو خالصتہً میکانکی کہنے ہی سے میکانکیت زیربحث مسئلہ کو تسلیم کرلیتی ہے۔

اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ ایک بے دماغ کتے" یا کلوروفارم یا ایتھر کی وجہ سے بے ہوش اور بے حس کتے، یا کسی اور حیوان میں اس قسم کا "اضطرار مشروط" قائم کیا جاسکتا ہے، تب تو ان واقعات کی میکانکی توجیہہ بہت مضبوط بنا پر مبنی ہوگی، اور یہ عقیدہ بہت مستحکم ہوجائے گا۔ لیکن اب تک اس کا امکان ثابت نہیں کیا جاسکا ہے۔ اس امکان کو ثابت کرنے کی کوشش کرداریت کا مقصد وحید ہونا چاہئے۔ لیکن جہاں تک مجھے علم ہے، اس قسم کی کوشش اب تک نہیں ہوئی، اور نظام عصبی کے وظایف کے متعلق ہماری تمام معلومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کوشش کبھی کامیاب نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہے کہ حس کتے (یا کسی اور جانور) کا تمام دماغ نہیں بلکہ صرف مخی قشر تلف کر دیا گیا ہو، وہ سیکھنے، یا تجربہ سے استفادہ کرنے، یا "اضطرار مشروط" کا اکتساب کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ تاہم اس حالت میں بھی اگر اس کا مخیخ اور بڑے دماغ (مخ) کے فرشی عقدے صحیح وسالم ہیں تو یہ اس کتے کی بہ نسبت ایک معمولی اور طبعی کتے سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے جس کا تمام دماغ بےکار ہو۔ مقدم الذکر حالت میں تو وہ کتا بے قراری کے ساتھ ادھر اُدھر گھومے گا، کھائے پیئےگا، اور تمام وہ جسمانی حرکات کرے گا، جو مسلسل زندگی کے لئے ضروری ہیں، یہاں تک کہ اس میں وہ چیز بھی پیدا کی جاسکتی ہے، جو جذبی مظاہر (بالخصوص غصہ) معلوم ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کے کہ اس کی حرکات میں کردار کی بعض علامات پائی جاتی ہیں، یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ وہ تجربہ سے کچھ سیکھتا، یا استفادہ کرتا ہے۔ ایک ہی شخص مہینوں اس کو راتب دیتا ہے، لیکن پھر بھی وہ پیش بینی کو ظاہر کرنے

والی ان حرکات سے اس شخص، یا خوراک کی شناخت کا ثبوت نہیں دیتا، جن کو میکانکیت "اضطرابات مشروط" کہتی ہے۔

قائلین میکانکیت میرے اس بیان میں بھی شبہ کرنے کی طرف مائل ہوں گے، کہ اضطراری اعمال میں نوعیت' اور رہنمائی' کے تغیرات نہیں ہوتے۔ یہ اس بے دماغ مینڈک کی مشہور مثال پیش کریں گے، کہ جس کے ایک پٹھے پر اگر سرکے میں بھیگا ہوا جاذب رکھا جاتا ہے تو وہ اسی طرف کے پچھلے پاؤں سے اس جاذب کو جھاڑ دیتا ہے۔ اور اگر اس کا یہ پاؤں مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیا جائے، تو وہ دوسرا پاؤں استعمال کرتا ہے۔ ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ہم اس مثال (اور ایسی ہی اور مثالوں) کی تیقن کے ساتھ توجیہ نہیں کر سکتے۔ اس مثال کی دو متبادل توجیہات ہو سکتی ہیں، جن میں سے ہر ایک اضطراری فعل اور مقصدی فعل کی اس تفریق کے مطابق ہے جس کو میں نے اوپر بیان کیا ہے۔ اول ہو سکتا ہے کہ یہ حقیقی فعل اضطراری ہو کہ جس کی میکانکی توجیہ ممکن ہے۔ یعنی یہ کہ ممکن ہے، کہ ٹانگ کا جو انقباض ہیج کی وجہ سے پہلے اضطراراً پیدا ہوا، اس کے روک دیے جانے سے مزید ہیجات پیدا ہوئے ہوں، جنہوں نے اضطراراً دوسری ٹانگ کی حرکات پیدا کی ہوں، یا جلد کے رقبہ متہیجہ کی تحریک نے دوسری ٹانگ کی طرف رہنمائی کی ہو۔ اگر اس حرکت کی یہ صحیح توجیہ ہے، تو پھر یہ ایک مختلف اضطراری فعل کی بہت دلچسپ مثال ہے۔ دوم۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ کمتر درجہ کا مقصدی فعل ہو۔ جب ہم سلسلۂ حیات کی اتنی نچلی کڑی پر بحث کر رہے ہوں، جتنی کہ مینڈک تو پھر ہم ان کی جسمانی تشریح سے ان کے وظائف کی طرف استدلال نہیں کر سکتے۔ مینڈک کا دماغ بہت کم ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ اس سے ذرا اور نیچے اتر کر ہم کو ایسے حیوانات ملتے ہیں، جن میں دماغ بالکل نہیں ہوتا، اور باوجود اس کے ان میں کردار پایا جاتا ہے۔ اس کو عنقریب دیکھیں گے۔ لہٰذا ممکن ہے، کہ مینڈک کی تجسیم کی سطح پر مقصدی فعل کے لئے دماغ ضروری نہ ہو، جیسا کہ سلسلۂ حیات میں اعلیٰ حیوانات میں معلوم ہوتا ہے۔

کردار کی ساتویں علامت

اضطراری فعل کا مقصدی فعل، یا کردار، سے مقابلہ کرنے میں ہم کو ایک اور اہم فرق
کا بھی خیال رکھنا چاہئے جس کو ہم کردار کی ساتویں خارجی علامت کہہ سکتے ہیں۔ ہماری مراد
اس سے ہے، کہ فعل اضطراری ہمیشہ ایک جزئی ردعمل ہوتا ہے، لیکن مقصدی فعل عضوے
کا کلی ردعمل ہوا کرتا ہے۔ اب ہم اس فرق پر اور قریب سے نگاہ ڈالیں گے۔ فرض
کرو کہ تمہارا کتا نہایت آرام اور سکون کے ساتھ تمہارے سامنے لیٹا ہوا ہے، ماسوا اس
کے کہ وہ کبھی کبھی کسی اڑتی ہوئی مکھی پر منہ مارتا ہے۔ اب تم کر سکتے ہو کہ بال کھینچ کر یا کسی
اور طرح اس کے پٹھے کو تہیج کرو۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ وہ بار بار اپنی پچھلی ٹانگ سے کھجانے
کی اضطراری حرکت کرے گا۔ لیکن اس حرکت سے اس کے آرام میں مطلق فرق نہ آئیگا۔
وہ حسب سابق مکھی پر منہ مارتا رہتا ہے، اور مختلف دلچسپ اشیا کی طرف آنکھیں پھیرتا
رہتا ہے۔ اس کو تمہارے تہیج اور خود اپنی مشین کی سی حرکات کا علم تک نہیں ہوتا۔ اسی
طرح مختلف مہیجات کی وجہ سے بہت سارے ہمزمان اضطراری ردِ اعمال پیدا کئے
جا سکتے ہیں، اور جب تک یہ سب ایک ہی آلہ پر اثر نہیں کرتے، اس وقت تک یہ ایک
دوسرے میں مزاحم بھی نہیں ہوتے۔ ان میں سے ہر ایک اصلی عضوں میں حیوان کے ایک
حصہ (یا چند حصوں) کا مقامی ردِ عمل ہوتا ہے[1]۔ بعینہٖ یہی حالت ہماری بھی ہے۔ ہم میں بھی
بہت سے اضطرارات بیک وقت، اور ایک دوسرے سے آزاد رہ کر پیدا ہو سکتے ہیں۔
چنانچہ ممکن ہے، کہ تیز روشنی کی وجہ سے آنکھ کی پتلی سکڑ جائے، کانٹا چبھ جانے کی وجہ سے

---

[1] - چند بہت زیادہ ملتف اضطراری حرکات ایسی ہیں، جن میں بہت سے حصے شریک ہوتے ہیں مثلاً
کتے کی ٹانگوں کی چلنے کی حرکات۔ ایک ہی عضو کے تمام متناقض اضطرارات، مثلاً اضطرارات قبض وبسط، کی
طرح یہاں بھی قانون امتناع باہمی Law of Reciprocal Inhibition صادق آتا ہے۔
یعنی یہ کہ زیادہ شدید اضطراری تہیج کم شدید اور متناقض اضطراری تہیج میں مانع
آتا ہے (مصنف)

پاؤں کھینچ لیا جائے، اور تنفس زیادہ وغیرہ وسوئی یا دل مختلف تحریکات کا جواب دے۔

اس کے برخلاف مقصدی فعل میں بالعموم تمام عضویہ کام کرتا ہے۔ اس کے تمام حصوں کے اعمال اس طرح تابع اور منضبط ہوتے ہیں کہ فعل کی طبعی غایت کے حصول کی کوشش بہتر ہوجاتی ہے۔ فرض کرو کہ تم اپنے کتے میں کھجانے کی اضطراری حرکات کو بار بار پیدا کرکے اپنا دل بہلا رہے ہو کہ اسی اثنا میں کوئی آواز اس میں کردار کا باعث ہوتی ہے۔ اب خواہ وہ کتا صرف اتنا ہی کرے کہ اس آواز کی سمت میں اپنی آنکھیں اور اپنے کان لگا کر اور چونکنا ہو کر بیٹھ جائے، تب بھی اس کے پٹھے کو تہیج کرنے کی تمہاری کوشش بے اثر رہے گی۔ اسی کے ساتھ کھجلی کی تمام دلکشی بھی ختم ہو جاتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ تمہاری حاکمانہ اور مالکانہ آواز بھی اس میں فرمانبرداری کی کوئی علامت پیدا نہ کرسکے۔ اگر آواز کے بعد کوئی اجنبی (کتا یا آدمی) نظر پڑے، تو تمہارا کتا کھڑا ہو جاتا ہے اور ہر عضلہ اور آلہ کو حملہ کے لئے تیار کر لیتا ہے۔ جب تک یہ حالت باقی رہتی ہے، اس وقت تک اس کے تمام اضطرارات اس بڑی مقصدی فعلیت کے تابع ہوتے ہیں۔ سکون و اطمینان کی حالت میں جو ہیجات بہت وسیع اور مختلف اضطراری حرکات پیدا کرتے، اب بے اثر رہتے ہیں، اور جو اشیا کہ مختلف سلسلہ کردار پیدا کرتیں، اب نظر انداز کی جاتی ہیں۔ یہ گویا کلی رد عمل کا نمونہ ہے۔ تمام عضوئے کی حیاتی توانیاں اب موجودہ مہم کے سر کرنے کو مجتمع کی جاتی ہیں[1]۔

انسانی اور حیوانی ذہن کا تعلق

اب تک ہم نے مقصدی فعل کی اس صورت کی لازمی خصوصیات کا مطالعہ کیا ہے، جو خارجاً مشاہدہ میں آتی ہیں۔ اب ہم سلسلۂ حیات کی مختلف سطحات کے حیوانات کے افعال پر سرسری نگاہ ڈالیں گے۔ حیوانی کردار کا مطالعہ ہم کو چار سبق سکھاتا ہے، جو نفسیات کے لئے

---

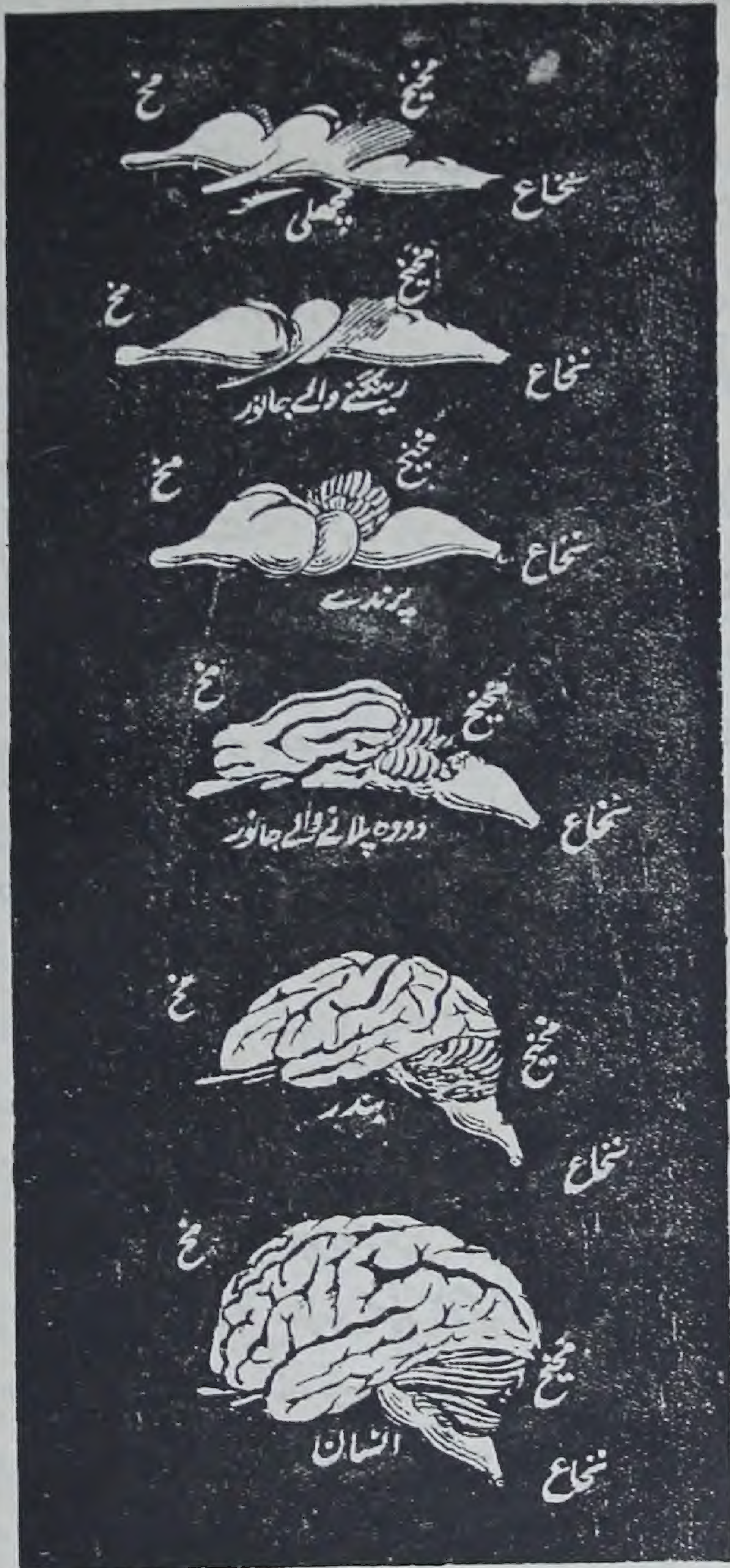
[1] ۔ اضطراری اور جبلی افعال کے فرق پر مفصل بحث کے لئے میں ہتی کی توجہ اپنے مضمون "نفسیات اجتماعی میں جبلت کا استعمال اور سوء استعمال" کی طرف منعطف کراؤں گا (دیکھو Journal of Abnormal and Social Psychology بابت ۱۹۲۲ء (مصنف)

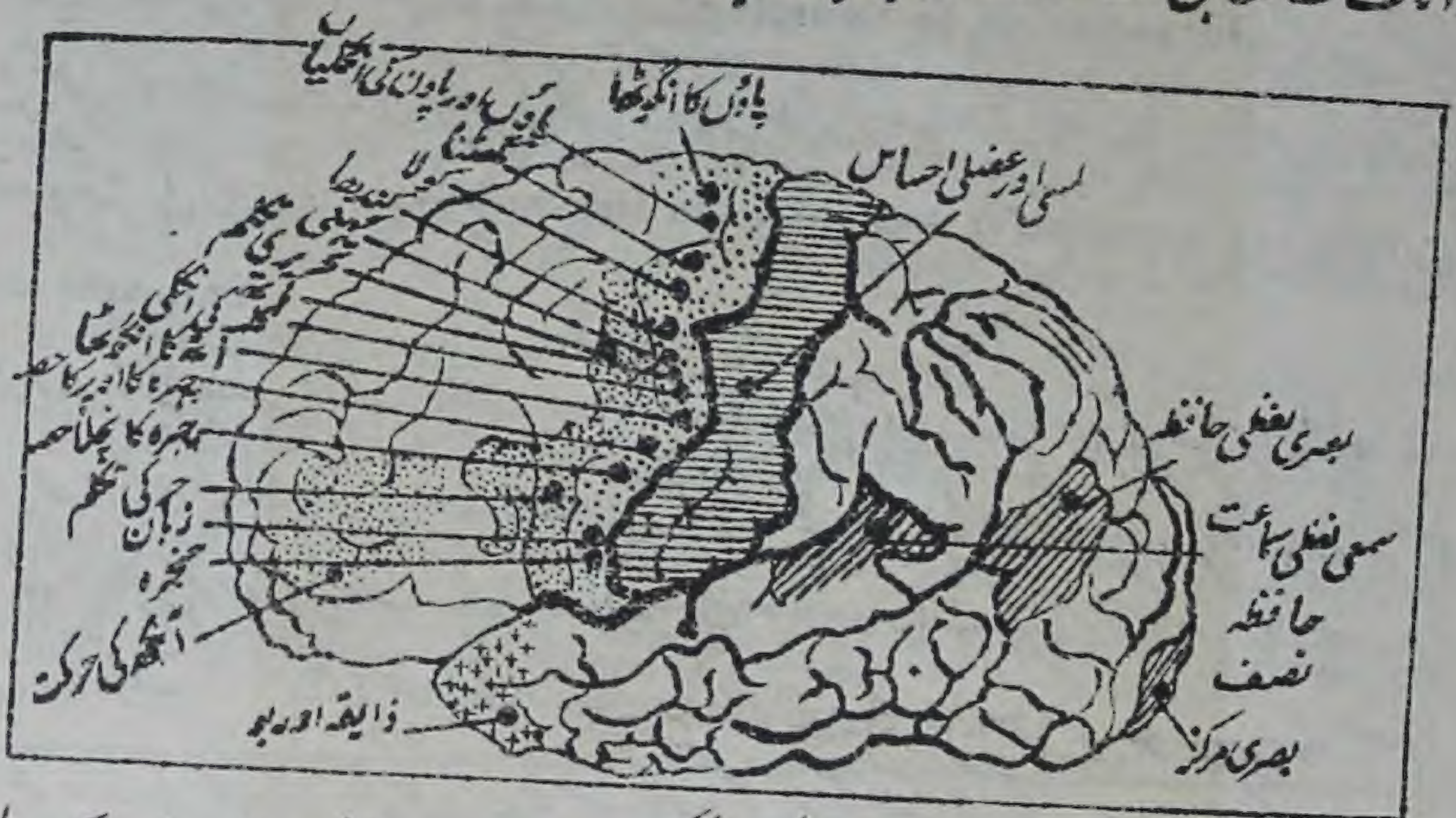
بہت اہم ہیں (۱)، اس سے قصدی فعل کی ماہیت واضح ہو جاتی ہے' اور تمام عالم حیوانی میں اس کا
وجود منکشف ہو جاتا ہے۔ (۲) یہ حیوانات میں نسبتہً سادگی کے ساتھ طرقِ عمل (یعنی جبلی
افعال) کو ظاہر کر کے فطرتِ انسانی کی بنیادوں کی تصریح کرتا ہے' یہ طرقِ عمل انسانی کردار
میں بھی اساسی ہوتے ہیں' لیکن ہماری عقلی قوتوں کی ترقی کی وجہ سے اس قدر ملتف اور مدغم
ہو گئے ہیں کہ ان کی اہمیت اب تسلیم کی جانے لگی ہے (۳) یہ ہم کو بتاتا ہے کہ ہم حیوان
کے سے نسبتہً سادہ ذہن کو کس طرح متصور کر سکتے ہیں' اور اس طرح یہ ذہن انسانی کی
ساخت کے بیان کا ایک قیمتی اشارہ مہیا کرتا ہے' (۴) کیونکہ اس سے ان مدارج کا انکشاف
ہوتا ہے' جن میں سے یہ ذہن کیڑے کی حالت سے انسان تک ذہنی ترقی کے دوران میں
بالضرورت گزرا ہے۔

ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ انسانی ذہن حیوانی ذہن سے جنساً مختلف ہے۔ حقیقت
یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بنا پر مبنی ہے' جو لازمی طور پر حیوانات' اور خصوصاً ان حیوانات کے ذہن
کے مشابہ ہے' جو شجرۂ حیات میں ہم سے قریب تر ہیں۔ ہم کو ذہن حیوانی کی ساخت اور وظائف
کی بقائی شہادت کی تلاش میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ اساسی ساختیں ان ساختوں سے
ڈھکی ہوئی ہیں' جن میں بعد میں ترقی ہوئی ہے' اور یہ کہ ان کے وظائف ان ساختوں کی
فعلیتوں کی وجہ سے ملتف اور مختلف الصورت ہیں' جنھوں نے حال ہی میں ترقی پائی ہے۔

انسانی اور حیوانی ذہن کے تعلق پر اس طرح نگاہ کرنے کی تائید ریڑھ دار جانوروں
کے نظام اعصاب کے تقابلی مطالعہ سے ہوتی ہے۔ جب ہم ریڑھ دار جانوروں کی صنف سے
باہر قدم رکھتے ہیں' تو ہم کو معلوم ہوتا ہے' کہ نظام اعصاب کی صورت اس قدر مختلف ہے' کہ
ہم اس کے کسی حصہ کو بھی وثوق کے ساتھ ریڑھ دار جانوروں کے نظام اعصاب کے کسی حصہ
کے مماثل نہیں کہہ سکتے۔ لیکن ریڑھ دار جانوروں کی صنف میں رہ کر ہم ان حصوں کو بلا دقت
معلوم کر سکتے ہیں' جو لحاظ وظیفہ مماثل ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نظام اعصاب کے چند نمونوں
کو ارتقائی سلسلہ میں ترتیب دے سکتے ہیں۔ یہ گویا وہ مدارج ہیں' جن میں انسان کا نظام
اعصاب سادہ ترین ریڑھ دار جانور سے انسان تک ترقی پانے میں گزرتا ہے۔

جب ہم اس قسم کا سلسلہ قائم کرتے ہیں' اور اس کے مختلف حصوں کا مقابلہ کرتے
ہیں' تو معلوم ہوتا ہے' کہ جو حصے سادہ ترین ریڑھ دار جانور کے نظام اعصاب کو مرکب

کرتے ہیں، وہ تمام کے تمام سلسلے میں پائے جاتے ہیں، اور یہ کہ ارتقا سے صرف اس قدر ہوا ہے
کہ قدیم ساختوں پر نئی کا اضافہ ہوا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ قدیم ساختوں کے ضروری وظائف

شکل ۱۰، جس میں مچھلی سے لے کر انسان تک دماغ کا ارتقا دکھایا گیا ہے۔

منسوخ نہیں ہو جاتے اور نہ یہ ہوتا ہے کہ نئے ترقی یافتہ حصوں کے وظائف ان پر غالب آجائیں
اصل میں ہوتا یہ ہے کہ یہ تدریجاً اپنی اساسی اہمیت کو باقی رکھ کر زیادہ پیچیدہ ہو جاتے
ہیں اور ان کی ترقی یافتہ ساختوں کے وظائف کی وجہ سے یہ مختلف طور پر منضبط ہو جاتے
ہیں اور ان میں ذرا تبدیلی ہو جاتی ہے[1]۔ اب اگرچہ ہم نے نظام اعصاب کو ذہن کے ہم معنی
سمجھنے سے انکار کیا ہے اور اگرچہ ہمارا خیال ہے کہ ذہن خاص اہمیت ساخت اور وظائف
رکھتا ہے جن کو عصبی ساخت اور وظائف کی صورت میں مناسب طور پر بیان مختصر یا واضح
کرنا ممکن نہیں تاہم ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ نظام اعصاب ذہن کا قریب ترین آلہ اور خدمتگار
ہے۔ اس کی بدولت یہ باقی کے جسمانی عضویے اردگرد کی طبعی دنیا اور ان اذہان کے ساتھ
اپنے تعلقات باقی رکھتا ہے جو دیگر عضویوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے نظام اعصاب
کے ارتقا کا تمام قصہ ذہنی ارتقا کی قیمتی اگرچہ ہمیشہ بالواسطہ اور مشتبہ شہادت مہیا کرتا
ہے۔ یہ تو ہم کو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ نظام اعصاب کے ارتقا کا تمام قصہ موجودہ اصناف
حیوانات کے تقابلی مطالعہ سے مرتب ہوتا ہے۔

[شکل ۲: جس میں انسانی دماغ کا بایاں منظر دکھایا گیا ہے۔ اس سے قشری رقبہ جات کے وہ بڑے
حصے ظاہر ہوتے ہیں جو ان رقبہ جات کو گھیرے ہوئے ہیں جن کو حساسی اور حرکی وظائف سے
بالراست تعلق ہے۔ ان کو "تلازمی رقبہ جات" کہا جاتا ہے اور یہ بلحاظ وظیفہ کے اونچے ہوتے
ہیں۔ بندر میں یہ رقبہ جات بہت چھوٹے ہوتے ہیں، اور کتے میں تو بمشکل تمیز کیے جا سکتے ہیں۔]

[1] نفسیات کے ہر متعلم کے لئے نظام اعصاب کے حصوں اور وظائف سے عام واقفیت بہت ضروری ہے۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

رُخیوںؑ کی ماہیّت

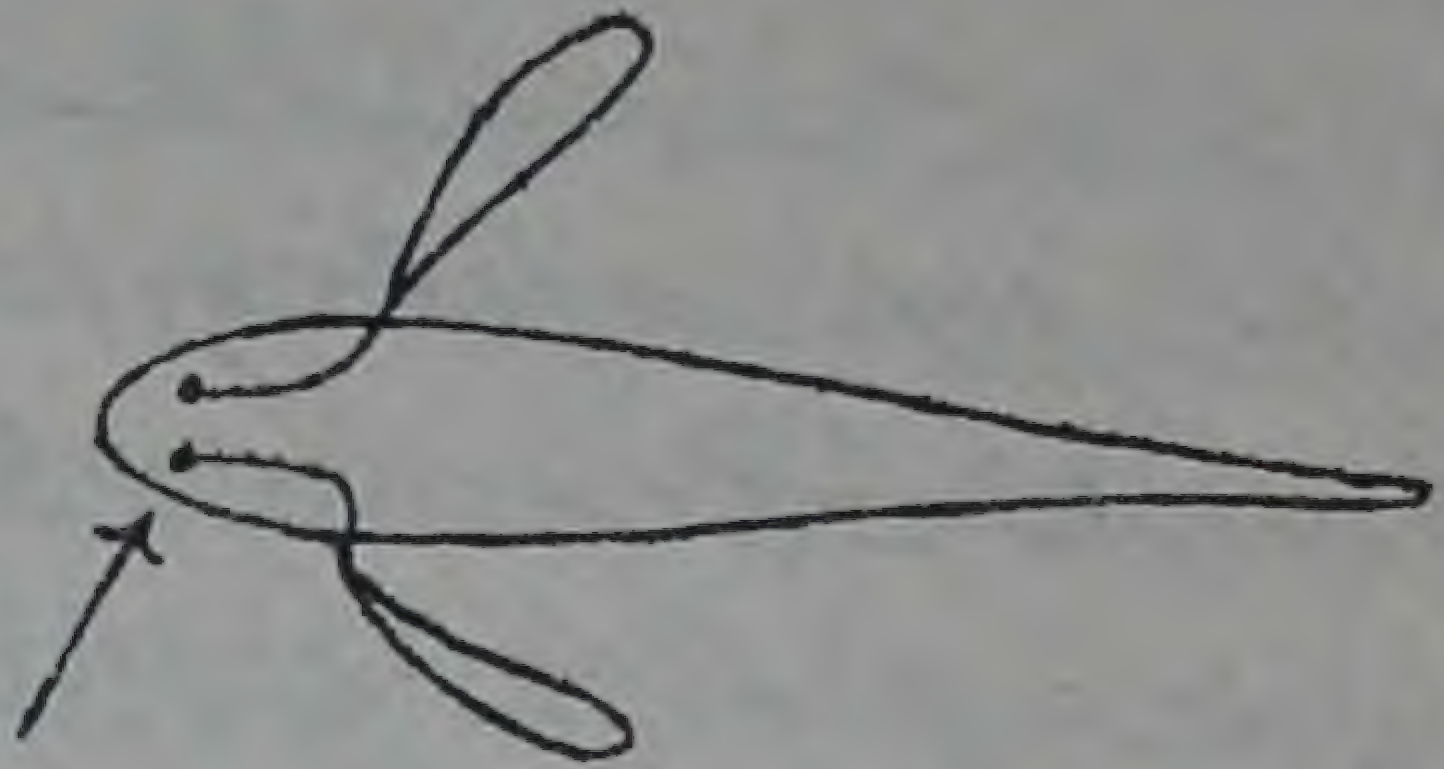
ہم نے دیکھا ہے، کہ بعض ماہرین کے نزدیک کردار میکانکی اضطرارات کا مجموعۂ محض، یا سلسلۂ محض، ہے۔ لیکن اس نظریّے میں ایک بدیہی نقص یہ ہے، کہ اضطراری حرکت صرف ان حیوانات کے لئے مخصوص ہے جن میں پوری طرح ترقی یافتہ نظامِ اعصاب ہوتا ہے۔ لہٰذا جن حیوانات میں کہ نظامِ اعصاب نہیں ہوتا اُن کے کردار کی توجیہ کے لئے میکانکیت کو اضطرار کے علاوہ کسی اور چیز کی تلاش ہوتی ہے۔ ہم ادنیٰ حیوانات کی حرکات کے مقصدی ہونے کو اس طرح ثابت کر سکتے ہیں، کہ میکانکی توجیہ پر غور کریں، اور اس کی نامناسبت کو آئینہ کر دیں۔

کردار کی ان تمام تحت اضطراری صورتوں کی توجیہ کے لئے اصولِ رُخیؑ نہایت وثوق کے ساتھ پیش کیا گیا ہے[۲]۔ اس اصول کی بہترین توضیح اس طرح ہو سکتی ہے، کہ ہم ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) متعلم کو چاہیئے کہ ہیرک Introduction to Neurology یا ایسی ہی کسی اور کتاب میں شکلوں کا مطالعہ کرے۔ اور جو شخص کہ نفسیات کا گہرا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اسکو چاہیئے کہ اس کتاب اور پروفیسر شیرنگٹن کی کتاب Integrative Action of the Nervous System پر پوری طرح حاوی ہو جائے (مصنف)

[۱] Tropisms

[۲] یہاں ڈاکٹر جیکس لوئب Dr. Jacques Loeb پیش پیش ہے۔ اسی کے اختیاری مشاہدات نے اس اصول کے قبول کئے جانے میں بہت مدد کی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ان مشاہدات کی چمک نے اکثر متعلمین کو اس استدلال کی کمزوری کی طرف سے اندھا کر دیا ہے، جو ان واقعات کی بنا پر قائم کیا گیا ہے۔ دیکھو اس کی تصنیف "The Mechanistic Conception of Life"؛ لوئب نے جبلتوں کو اضطرارات کی بجائے رُخیوں کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ دیکھتا ہے:۔ "یہ بات، کہ ہماری حیات باطنی کی صورت میں ایک طبیعی کیمیاوی توجیہ احاطۂ امکان سے باہر نہیں، اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے، کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہے، کہ ہم حیوانی جبلتوں اور ارادے کے سادہ مظاہر کی مثالوں کی توجیہ طبیعی کیمیاوی بنا پر کریں ہماری مراد حیوانی رُخیوں کے مظاہر سے ہے"۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے:۔ "ہماری خواہشوں اور امیدوں، مایوسیوں اور تکلیفوں کا سرچشمہ جبلتوں میں ہے جو اُن حیوانات کی جبلیت نور کے مشابہ ہیں، جو سورج کی حرکات کی (بقیہ حاشیہ صفحہ آئیندہ پر)

ایسا سادہ عضو یہ فرض کریں، جو آزادی کے ساتھ تیر سکتا ہے، جس کے دونوں پہلو سڈول اور متناسب ہیں، اور جس کی تمام حرکات دو چپوؤں کی مدد سے صادر ہوتی ہیں (دیکھو شکل سوم) ہم یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس حیوان میں دو ابتدائی آنکھیں بھی ہیں، جو گویا محض رنگیں نقاط ہیں، لیکن جو روشنی کو جذب کرتی ہیں، اور روشنی کی شدت کی نسبت سے، تہیج ہوتی ہیں۔ پھر ہم یہ فرض کرینگے، کہ ان میں سے ہر ایک آنکھ اسی طرف کے چپو کے عضلہ سے، نخزمایہ کے ایک ریشہ کے ذریعہ، ملی ہوئی ہے۔ یہ ریشہ گویا ابتدائی عصب ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی فرض کیا

شکل سوم

جائے، کہ جس قدر تیز روشنی آنکھ پر پڑیگی، اسی قدر قوی اور شدید فعلیت اس چپو میں ہوگی، جو اس آنکھ سے متعلق ہے۔ اگر روشنی کی ایک شعاع پانی میں سے اس سمت میں گزرے، جس کو تیر کے نشان سے ظاہر کیا گیا ہے، تو بائیں آنکھ کا تہیج دائیں آنکھ کے تہیج کے مقابلہ میں شدید تر ہوگا، اور اس وجہ سے بائیں چپو کی فعلیت دائیں چپو کی فعلیت کی بہ نسبت زیادہ شدید ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ وہ حیوان دائیں طرف کو مڑ جائے گا، اور اس وقت تک مڑتا رہے گا، جب تک کہ وہ تیر کر منبع نور سے ہٹ کر شعاع کے متوازی نہ ہو جائے گا۔ یہ سمت گویا ثابت تعادل کی ہوگی، کیونکہ اس سمت سے ذرا سے انحراف سے بھی دونوں آنکھوں کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تابع ہوتے ہیں۔ خوراک کی ضرورت اور اس کے حصول کے لئے کشمکش، شہوانی جبلت اور اس کی شعریت اور سلسلہ نتائج جبلتِ مادری اور اس سے پیدا ہونے والی آسانی اور تکلیف، اور ان کے علاوہ بعض اور جبلتیں، وہ جڑیں ہیں، جن سے ہماری حیات باطنی ترقی پاتی ہے۔ ان میں سے بعض جبلتوں کی کیمیادی بنا کم از کم اتنی کافی طور پر واضح ہے، کہ امید کی جا سکتی ہے، کہ میکانکی نقطہ نظر سے ان کی تحلیل صرف وقت کی منتظر ہے۔ صفحہ ۲۶ اور ۳۰ (مصنف)

تہیج غیر مساوی ہو جائے گا، اور حرکت کی سمت دوبارہ شعاع کے متوازی ہو جائے گی۔ اب اگر اس قسم کے چند حیوانات ایک شیشے کے لمبے اور اندھیرے حوض میں آزادی کے ساتھ تیر رہے ہوں، تو وہ ہر سمت میں تیر ینگے، اور تمام پانی میں بے قاعدگی کے ساتھ بکھرے ہونگے۔ لیکن اگر اس حوض میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک روشنی کی ایک شعاع ڈالی جائے، تو یہ سب اس سے دور بھاگینگے، اور تھوڑی دیر میں یہ سب حوض کے اس سرے پر جمع ہو جائیں گے، جو روشنی سے دور ہے، اگر حوض کا کچھ حصہ تاریک رہ جائے گا، تو یہ سب، یا ان میں سے اکثر اسی تاریک حصہ میں تیرتے نظر آئیں گے۔ ایک عامی ان حیوانات پر روشنی کے اس اثر کو دیکھ کر کہیگا، کہ یہ حیوانات روشنی کو ناپسند کرتے ہیں، یا اس سے ڈرتے ہیں، اور اسی وجہ سے اس سے دور بھاگتے ہیں۔ لیکن قائل میکانکیت تبسم کرے گا، اور کہے گا۔ "نہیں۔ پسندیدگی اور ناپسندیدگی خوف، تکلیف، تشفی، حظ اور الم، اس چھوٹے سے ڈراما سے اتنا ہی کم تعلق رکھتے ہیں، جتنا کہ یہ انسانی زندگی کے ڈرامے سے رکھتے ہیں۔ فضا میں حیوانات کی باز تقسیم کی توجیہ پوری طرح طبیعیات اور کیمیا کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ ان حیوانات کا روشنی سے بھاگنا ایک رخی ہے۔ یہ سلبًا نور رُخی[1] ہیں"۔

اب فرض کرو کہ اسی طرح کا ایک اور حیوان ہے، لیکن اس کی ہر ایک آنکھ مخالف سمت کے جسم سے متعلق ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا حیوان روشنی سے بھاگنے کی بجائے اس کی طرف آئے گا، اور یہ کہ اگر شیشے کے حوض میں روشنی کی شعاع پڑے گی، تو تمام حیوانات منبع نور کی طرف آئیں گے۔ اور سب کے سب حوض کے اس کنارے پر جمع ہو جائیں گے، جہاں سے روشنی اندر آ رہی ہے۔ اگر اس حوض کا کوئی حصہ تاریک رہ جائے گا، تو وہ اس تاریک حصے سے دور بھاگینگے اور روشن حصے کو تلاش کریں گے۔ یہ حیوانات ایجابًا نور رُخی کہلائیں گے۔

تمام حیوانات پر طبیعی اور کیمیاوی اثرات برابر پڑتے ہیں، اور ان اثرات میں اکثر ان پر روشنی کی شعاع کی صورت میں پڑتے ہیں۔ ہمارا یہ بیان اشعاعی توانائیوں کی تمام صورتوں، مثلاً حرارت، برق، اور اس عجیب و غریب توانائی پر تو بالخصوص صادق

---

[1] Photo-tropic

آتا ہے جس کو کشش ثقل کہتے ہیں۔ پھر کیمیاوی مادے اپنے آپ کو ہوا اور پانی میں اس طرح پھیلانے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ محلول کی بتدریج کثافت پیدا ہوتی ہے، اور اس طرح کیمیاوی رُخیاں[1] پیدا ہوتی ہیں۔ میکانکیت حیات کی ادنی صورتوں کے کردار کو ان مختلف قسموں کی رُخیاں سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ اور واقعہ تو یہ ہے، کہ یہ اس اصول کو ان حیوانات کے کردار کی توجیہ کے لئے استعمال کرنے میں بھی تامل نہیں کرتی، جو کافی ترقی یافتہ نظام اعصاب رکھتے ہیں۔ مثلاً ایک کیڑے (Porthesia chrysorrhoea) کے لاروے اس درخت پر اوپر کی طرف چڑھتے چلے جاتے ہیں جس پر وہ پیدا ہوئے تھے، اور شاخوں کی پھونگلوں پر کونپلیں پا لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے، کہ یہ سورج کی ایجابی متابعت کا نتیجہ ہے، یعنی یہ کہ روشنی ان کی حرکات کی رہنمائی کرتی ہے۔ جب وہ درخت کی چوٹی پر پہونچ جاتے ہیں، اور تمام پتے کھا چکتے ہیں، تو نیچے کی طرف رخ کرتے ہیں اور اترنے لگ جاتے ہیں، گویا اور خوراک کی تلاش کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ کرنے میں میکانکیت کو کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ جب وہ تمام پتے کھا چکتے ہیں، تو وہ سورج کی ایجابی متابعت بھی کھو دیتے ہیں، اور اسی واسطے نیچے اترنا شروع کرتے ہیں[2]۔ یہ گویا معتدل نمونہ ہے اصول رُخی کی کارفرمائی کا۔ اس کے بعض سرگرم شارحین کا خیال تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اسی اصول کی بنا پر تمام کردار

---

[1] Chemo-tropisms -

[2] پروفیسر لوئب لکھتا ہے: "اب وہ نیچے اتر سکتے ہیں، اور وہ بے قراری جو اکثر حیوانات کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، ان کو نیچے اترتے رہنے پر مجبور کرتی ہے، یہاں تک کہ ان کو ایک اور نیا پتہ مل جاتا ہے۔ اس کا شمی یا لمسی مہیج ان کی آگے بڑھنے والی حرکات کو روک کر کھانے کی فعلیت کو جاری کرتا ہے"۔ حاشیہ میں وہ اضافہ کرتا ہے، کہ "اس بے قراری" (جو اکثر کیڑوں اور پوست دار جانوروں میں پائی جاتی ہے) کی طبیعی کیمیاوی علت نامعلوم ہے"۔ مراد اس سے یہ ہے، کہ اگر، اور جب، اس بیقراری کی کیمیاوی شرط معلوم ہو جائے گی، تو اس کردار کی توجیہ بالکل طبیعی کیمیاوی بنا پر ہوگی۔ لیکن یہ صداقت سے بہت بعید ہے۔ سوال یہ ہے، کہ ان کی حرکات نیچے کی طرف کیوں ہوں، بجائے اس کے کہ یا اوپر نیچے اور آگے پیچھے، بالکل بے تکے طور پر ہوں؟ اگر جواباً کہا جائے، کہ کھانے سے لاروے سورج کی تسلبی متابعت کرتے ہیں، تو اس نظریے میں یہ دقت پیدا ہوتی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

یہاں تک کہ انسانی کردار کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ لوگ تو اس واقعہ پر بھی ناک بھوں چڑھاتے
ہیں کہ اعلیٰ حیوانات نظام اعصاب اور اضطرارات رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ
سے ان کے اس من بھاتے اصول کا میدان اطلاق محدود ہو جاتا ہے، اور اس کے استعمال کر
میں ان کی فراست و زیرکی پر دھبہ لگتا ہے، یا کم از کم ایک اور سنگین رقیب پیدا ہو جاتا ہے

رُخی ایک صحیح اصول ہے لیکن صرف یہی کافی نہیں

یہ بات قابل غور ہے کہ اگر کسی دوسرے سیارے سے ایک سیاح آئے اور
ایک نہایت قوی دوربین لگا کر نوع انسانی کی ایک جماعت کے کردار کا مطالعہ کرے تو وہ اس
نتیجے پر پہونچے گا کہ انسانی کردار اگر تمام کا تمام نہیں تو زیادہ تر رُخی ردِّ اعمال کا مجموعہ ہے۔
اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دیکھے گا کہ جب یہ جماعت دن بھر کے کام کاج سے تھک جاتی ہے،
تو یہ سلبًا نور رُخی بن جاتی ہے اور تاریک جگہوں کو تلاش کر کے آرام کرتی ہے۔ لیکن آرام
کے کچھ عرصہ کے بعد ان کی رُخی کی علامت بدل جاتی ہے اور وہ ایجابًا نور رُخی بن کر پھر روشنی کی طرف آتی
ہے۔ اس کا مشاہدہ ہو گا، کہ سردیوں میں یہ عجیب و غریب مخلوق ایجابًا تپش[1] رُخی بن جاتی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کہ نئے پتے پا لینے کے بعد لاروے نیچے اترنا موقوف کر دیتے ہیں۔ اس معمولی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے
کہ رُخی نظریہ اگرچہ بلا شبہ ایسے اسباب و عناصر کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اکثر صورتوں میں کردار پر اثر آفریں ہوتے ہیں
تاہم یہ ہر سلسلہ کردار کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس نظریے اور قائلین میکانکیت کے استدلال کی کمزوری لوئب کے اس بیان
سے ظاہر ہو جاتی ہے کہ چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں عروسی پرواز کے وقت سورج کی ایجابی متابعت کرتی نظر آتی
ہیں۔ وہ لکھتا ہے "مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عروسی پرواز سورج کی متابعت کے بہت زیادہ ترقی یافتہ احساس
کا محض نتیجہ ہے"۔ یہاں لفظ "محض" بہت اہم ہے۔ مصنف نے عروسی پرواز کی ان بہت سی مثالوں کو نظر انداز
کر دیا ہے جن میں یہ جانور سورج کی طرف نہیں جاتے۔ وہ اپنے مخصوص انداز میں اس نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ "ان
مشاہدات کے مطابق شہد کی مکھیاں عروسی پرواز کے وقت ایجابًا سورج کی متابعت کرنے والی
شے نہیں ہوتی ہیں"۔ (مصنف)

[1] Thermotropic

اور آگ کے ارد گرد جمع ہو جاتی ہے۔ جب اس کو بھوک لگتی ہے تو یہ ان کیمیاوی مادوں کی طرف
کیمیاوی رخی بن جاتی ہے جو باورچی خانہ کے دروازے سے اپنے آپ کو منتشر کرتے ہیں۔ اس کو
یہ بھی نظر آئے گا کہ مرد جوان لڑکیوں کے گرد جمع ہونے کا میلان ظاہر کرتے ہیں اور
اگر وہ لوئب کے سکول کا میکانکی ہے تو وہ نہایت یقین کے ساتھ اس نتیجہ پر پہونچ جائے گا
کہ ان جوان لڑکیوں میں سے اشعاعی توانائی کی ایک نامعلوم صورت خارج ہوتی ہے جس کے
لئے مرد ایجاباً رخی ہوتے ہیں۔

جس شہادت پر یہ سیاح اپنی تاویلات کو مبنی کرے گا وہ اس شہادت سے مختلف
نہیں جس کی بنا پر ہم اصول رخی کا اطلاق چھوٹے چھوٹے حیوانات پر کرتے ہیں۔ اس سے
میری مراد یہ نہیں کہ یہ اصول بعض صورتوں میں معقول اور صحیح نہیں چنانچہ جب پروانہ بقول
شعرا حیات ابدی حاصل کرنے کے لئے اور بقول عوام محض حماقت کی کشش سے اپنے آپ
کو سپرد شمع کرتا ہے، تب روشنی کی ہی ایجابی متابعت میرے نزدیک اصلی علت معینہ ہوتی
ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں بھی رخی ہی حیوان کے کردار کی تعیین کرتی ہے۔
لیکن ہر حیوان کے تمام کردار کی صرف اسی اصول کی بنا پر توجیہ مجھے ممکن معلوم نہیں ہوتی،
یہاں تک کہ جن مواقع پر اس کا استعمال بظاہر جائز اور صحیح معلوم ہوتا ہے وہاں
بھی، جیسا کہ Chrysorrhoea میں دیکھا گیا تھا ہم بڑی مشکلات میں پھنس
جاتے ہیں۔ اور مثالوں میں ہم رخی اصول کو صرف تہ بہ تہ افتراضات کی بنا پر استعمال
کر سکتے ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ اہم یہ بات ہے کہ رخی حیوانات کی جن حرکات
کی رہنمائی کرتی ہیں، ان میں کردار کی علامات مفقود ہوتی ہیں حالانکہ ان حیوانات
میں سے سادہ ترین کی حرکات میں بھی یہ علامات فی الواقع پائی جاتی ہیں۔ رخی
اصول حرکات کی اس خودمختاری اور ان کے اس ثبات کو فرض کرتا ہے جن کو
ہم نے کردار کی پہلی دو علامات کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حیوانات حرکات
نہیں کرتے، تو پھر کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہتی، جس کی رخی رہنمائی کرے۔
بعض اوقات وہ حرکات جو رخی کے تابع ہوتی ہیں اپنی طبعی غایت کو نہیں
پہونچتیں۔ ان میں سمت کا وہ اختلاف نہیں ہونا چاہئے جو کردار کی تیسری علامت
ہے۔ لیکن حیوانی نقل و حرکت کی تقریباً ہر مثال میں یہ علامت پائی جاتی ہے۔ یہاں

تک کہ پروانہ بھی بالعموم سیدھا شمع کی طرف نہیں جاتا، بلکہ کچھ دیر تک اس کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے، گویا اس کو شمع سے محبت بھی ہے اور نفرت بھی، اور پھر اپنے آپ کو شعلہ کے سپرد کرتا ہے۔

رُخی اصول کو اگر کہیں پوری کامیابی کی امید ہونی چاہئے، تو ایک خلیہ والے حیوانات میں، کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ لعاب کے ایک چھوٹے سے قطرے میں، جو قوی ترین خوردبین کے نیچے بھی بالکل بے شکل نظر آتا ہے، ذہن کی سی کسی چیز کو فرض کرنا لغو ہوگا۔ لیکن ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم میں سے ہر ایک، یہاں تک کہ سب سے زیادہ با کمال شخص بھی، شروع شروع میں لعاب کا ایسا ہی چھوٹا سا ذرا ہوتا ہے۔ فرق جو ہم کو معلوم ہے، صرف یہ ہے کہ ایک قطرہ تو قطرہ رہ جاتا ہے، اور دوسرا انسان اور شاید فلسفی بن جاتا ہے۔

یک خلوئی حیوانات کا کردار

ان حیوانات میں سے حقیر ترین اور سادہ ترین امیبا ہے۔ تاہم ایسے دو حیوانات کے سوانح حیات کا ایک مختص باب پیشکش ناظرین ہے۔ مختصراً یہ کہ یہ ایک خلیہ والے ذرے تازے پانی میں ڈوبی ہوئی سخت اور ٹھوس سطحوں پر رینگتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک بڑا ذرہ ج چھوٹے ذرے ب کے ساتھ متصادم ہوتا ہے۔ اب ج اپنی نقل و حرکت کی سمت بدلتا ہے، اور دو لمبی شاخیں نکالتا ہے، جو ب کو گھیرنا شروع کرتی ہیں۔ اس اثنا میں ب اپنی حرکت کو جاری رکھتا ہے۔ یہ عمل جاری رہتا ہے، یہاں تک کہ ج ب کو مع کچھ پانی کے پوری طرح گھیر لیتا ہے۔ اب ج ٹھیر جاتا ہے، اور اپنی سمت بدلتا ہے، ب کو ساکن حالت میں اپنے ساتھ گھسیٹتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ساکن ب میں فعلیت پیدا ہوتی ہے، اور یہ ج کے مادے میں جو ایک چھوٹی سی نالی

علہ Protozoa

ملاحظہ ہو H C. Jennings, "The Behaviour of Lower Organisins"

باقی رہ جاتی ہے، اس میں سے شاخیں باہر نکال کر اپنے آپ کو ج کے پھندے
سے باہر نکالنا شروع کرتا ہے۔ اس پر ج اپنی حرکات کو پلٹتا ہے، اور پھر ب
کو پوری طرح گھیر کر، اور اپنے ساتھ لیتا ہوا مخالف سمت میں چلنا شروع کرتا
ہے۔ اب دوبارہ ب چند تیز حرکات کی مدد سے اپنے صیاد کے پچھلے سرے سے
باہر نکل جاتا ہے، اور اس طرح آزاد ہو کر بہت دور پہنچ جاتا ہے۔ ج پھر پلٹتا
ہے، ب کو جا لیتا ہے، اس کو گھیر لیتا ہے، اور ایک نئی سمت میں چل دیتا ہے۔ اب
ب اپنے آپ کو قسمت کے حوالے کر دیتا ہے، اور کچھ دیر تک گیند کی صورت میں ج
کے اندر رہتا ہے۔ لیکن اس کے بعد اس میں پھر حرکت پیدا ہوتی ہے، اور یہ ج کے
حول میں سے باہر نکل کر آخرکار بچ جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ حرکات کا یہ سلسلہ کردار کے مشابہ ہے۔ یہ مقصدی افعال کا ایک
سلسلہ ہے، نہ کہ محض "رخیوں" کا۔ بہرصورت نظریہ رخی اس کی مناسب توجیہ
کے قابل نہیں۔

Paramoecium ایک چھوٹا سا کیڑا ہے، جس کی شکل بالکل سلیپر کی سی ہوتی
ہے۔ اس کی حرکات پر غور کرو۔ اگرچہ اس میں صرف ایک خلیہ ہوتا ہے، تاہم اس میں
بہت زیادہ مخصص حصے یا اعضا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اس میں پلکوں کی طرح
کے بال بھی ہوتے ہیں، جن کی حرکات کی وجہ سے یہ آگے کی طرف تیرتا ہے، اور یہی بال
خوراک کے ذرات کو اس کے منہ میں دھکیلتے ہیں۔ اس کیڑے کی فعلیت میں بالوں
کی ان تقریباً متواتر حرکات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے یہ مشین سے
بہت ملتا جلتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے اس میں کردار کی بعض علامات بالکل صاف
طور پر پائی جاتی ہیں۔ اس کی تقریباً دائمی فعلیت، اور سکون کے کچھ عرصہ کے بعد اس فعلیت
کی تجدید میں خود مختاری تو بالخصوص بہت نمایاں ہوتی ہے۔ جب یہ کسی ٹھوس
چیز کے ساتھ متصادم ہوتا ہے، تو یہ بالعموم اپنے بالوں کی حرکت کو الٹا دیتا ہے،
اور پیچھے ہٹ کر ایک چھوٹا سا زاویہ بناتا ہوا آگے کی طرف تیرتا چلا جاتا ہے۔ لیکن بعض
اوقات یہ ساکن رہتا ہے، اپنی جگہ پہ قایم رہتا ہے، پھر اپنی وضع بدلتا ہے،
اور چپ چاپ ہو کر بیٹھ جاتا ہے، اور اس کے بعد تیرنا شروع کرتا ہے، یعنی یہ

تمام تغیرات خارجی حالات میں خفیف ترین تغیرات کی شہادت کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جہاں تک دیکھا جا سکتا ہے، معلوم یہ ہوتا ہے کہ Paramoecium ٹھوس چیز کا پہلا جواب تو اس طرح دیتا ہے کہ ردعمل سے اجتناب کرتا ہے، اس کا دوسرا جواب متصادم ہونے کا ردعمل ہوتا ہے اور تیسرا جواب اس تصادم کو معطل کرنے کا ہوا کرتا ہے۔ یہ سب کچھ ہو جاتا ہے، بغیر اس کے کہ خارجی حالات میں کوئی تغیر ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام تغیرات جو ردعمل کے تغیرات پیدا کرتے ہیں لازماً حیوان کے اندر ہوں گے۔" (Jennings)

سٹنٹر[1] بویام کی شکل کا ایک نازک سا کیڑا ہوتا ہے۔ اس میں خلیہ تو ایک ہی ہوتا ہے، لیکن اس کی ساخت دیگر اکثر یک خلوی حیوانات کے مقابلہ میں زیادہ متفرق ہوتی ہے۔ اس کے مخروطی جسم کی نوک بالعموم کسی ٹھوس سطح کے ساتھ چپٹی ہوتی ہے۔ مخروط کا قاعدہ بالوں سے گھرا ہوتا ہے، جن کی حرکات سے پانی ایک نرم دیواروں والے گڑھے میں آجاتا ہے۔ یہ گڑھا اس کا منہ ہے۔ جے ننگس نے ان پر نا قابل اکل ذروں کی بوچھاڑ کی، جس سے مندرجۂ ذیل ردِ اعمال کا سلسلہ پیدا ہوا:۔ (۱) سٹنٹر ان ذروں کو تھوڑی دیر کے لئے اپنے منہ میں لے جاتا ہے۔ (۲) یہ ایک طرف کو جھکتا ہے اور تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد اس حرکت کا اعادہ کرتا ہے (۳) یہ اپنے "منہ" کے قریب کے بالوں کو مخالف سمت میں حرکت دیتا ہے۔ اس طرح وہ ذرے بجائے "منہ" میں آنے کے اس سے دور ہٹتے چلے جاتے ہیں (۴) بالوں کی اس مخالف سمت میں حرکت کو دو یا تین مرتبہ دُہرا کر، یہ اپنے تمام جسم کو قاعدۂ التصاق کی سمت میں سکوڑتا ہے۔ (۵) اس طرح دور ہٹنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اپنے آپ کو پھیلانے پر بھی وہ ذرات اس کے سامنے آتے ہیں، تو یہ اپنے تمام جسم کو سکوڑنے لگی اور شدید حرکات کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اپنے جمے ہوئے قاعدے سے الگ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ تیرتا ہوا دور نکل جاتا ہے اور کسی دوسری جگہ جا کر کسی اور ٹھوس چیز کے اسی طرح چپٹ جاتا ہے۔ غیر متغیر مہیج کی وجہ سے ردِ اعمال کے اس سلسلہ میں کردار کی تمام علامات پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا یہ ردِ اعمال کردار یا مقصدی فعل پہ اور بھی زیادہ دلالت کرتے ہیں۔ میکانکیت

---

[1] Stentor

کر سکتی ہے، کہ ناقابلِ اکل ذرات کی مسلسل بارش سے اس ہیج کی طرف سٹنٹر کی رُخی کی علامت معکوس ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ہمارے شبہ کا شافی علاج نہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ ایک حرکت کے بہت سے اعادوں کے بعد وہ حیوان، تہیج کی ان ہی خارجی شرائط کے تحت، ایک ایسی حرکت کرتا ہے، جو زیادہ کامیابی کے ساتھ اس کو مضر اثر سے محفوظ کر دیتی ہے۔ متواتر تہیج کے مقابلہ میں اختلاف حرکت کی یہ ایک نمایاں مثال ہے، اور بعد کی حرکات میں سے ہر ایک انضباط و تطابق پیدا کرنے والا ردعمل ہوتی ہے۔ شاید یہ اس قابل ہے، کہ اس کو تجربہ سے سیکھنے، یا استفادہ کرنے، کی ایک بہت سادہ مثال کہا جائے۔

پروفیسران ایچ ایس جی جیننگس، اور ایس جے ہومز، جنہوں نے ان کیڑوں کا نہایت عمیق مطالعہ کیا ہے، بالکل غیر جانبدار معلوم ہوتے ہیں۔ ان دونوں کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ ہم ان سادہ ترین حیوانات کی تمام حرکات کو رُخیاں اور اضطرارات نہیں کہہ سکتے، اور یہ کہ ہم (کم از کم عارضی طور پر) اس کے مجاز ہیں کہ ان کو کردار یعنی مقصدی فعل کی کمتر مثالیں کہیں[1]۔

---

[1] امیبا کے متعلق پروفیسر جی جیننگس لکھتا ہے، "کیا امیبا کا تمام کردار سادہ ہیجات کے بلا واسطہ اور غیر متغیر ردِ اعمال، یعنی اُن عناصر میں تحویل کیا جا سکتا ہے، جو سادہ اضطرارات کے مشابہ ہیں؟ اس میں شبہ نہیں کہ کردار کے بڑے حصہ کے ہیجات . . . ماحول میں سادہ کیمیاوی، یا طبیعی تغیرات کی صورت میں شناخت کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن فعل کے بعض سلسلے ایسے بھی ہیں، کہ جن کو سادہ ہیجات کے غیر متغیر ردِ اعمال میں تحویل کرنا تشفی بخش معلوم نہیں ہوتا۔ حصولِ خوراک کے لئے جو ردِ اعمال کئے جاتے ہیں، ان پر تو اس بیان کا اطلاق خاص طور پر ہوتا ہے۔ امیبا کو اس وقت دیکھو، جب وہ خوراک کی ایک گولی کا پیچھا کرتا ہے، تو معلوم ہو گا، کہ جب وہ ایک طریقہ سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا، تو دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ پھر جب ایک امیبا دوسرے کا تعاقب کرتا ہے، تو یہ فرض کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، کہ تعاقب کرنے والے کے فعل کا ہر پہلو کسی سادہ موجودہ تہیج سے پوری طرح متعین ہوتا ہے۔ چنانچہ (تعاقب کی مندرجہ بالا مثال میں) جب امیبا ب پوری طرح نجات پا جاتا ہے، اور امیبا ج سے بالکل علیحدہ ہو جاتا ہے، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

گبریلے کا کردار

سادہ ترین حیوانات میں کردار کی ایسی ہی سینکڑوں مثالوں پر غور کیا جا سکتا ہے، لیکن میں سلسلہ حیات کے ایک نہایت ہی حقیر درجہ کی صرف ایک مثال اور بیان کروں گا۔ میری مراد عام گبریلے کے کردار سے ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جب کوئی گبریلا کسی پتے کو اپنے سوراخ میں گھسیٹنے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ اس کو پتلے سرے سے پکڑتا ہے۔ اس کی اس حرکت کے متعلق کاغذ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تو موخر الذکر اپنا راستہ بدل دیتا ہے اور ب کو دوبارہ پکڑ لیتا ہے۔ اس موقعہ پر کیا چیز ہے جو ج کے کردار کو معیّن کرتی ہے؟ جو شخص کہ کردار کا دوران صدور میں مشاہدہ کرتا ہے، وہ یہ یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ فعل جزءً ان تغیرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ب کے گزشتہ ارتسام سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا یہ کردار خالصتہً اضطراری نہیں" (دیکھو Behavious of the Lower Animals صفحہ ۲۲) اس کے بعد وہ لکھتا ہے:۔ "تہیج کی وجہ سے کردار میں جو مختلف تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ تین بڑی بڑی قسموں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ ان کو ہم ایجابی ردعمل، سلبی ردعمل، اور ہمہ رائی ردعمل کہہ سکتے ہیں .... ان میں سے کوئی قسم بھی مستقل نہیں ہوتی، بلکہ مختلف حالات میں بلحاظ تفصیل بدلتی رہتی ہے۔ ان رداعمال میں جو حرکات ہوتی ہیں، وہ بداہتہً ان عوامل کے سادہ طبیعی عمل کا بلاواسطہ نتیجہ نہیں ہوتیں، جو ان کو پیدا کرتے ہیں۔ اعلیٰ حیوانات کی طرح امیبا میں بھی یہ رداعمال بالواسطہ ہوتے ہیں۔ لہذا کسی عضوئے کے مادے میں عامل زیر بحث کی وجہ سے پیدا ہونے والے بلاواسطہ طبیعی تغیرات کے علم کی بنا پر اس عضوئے کی حرکات کے متعلق پیشینگوئی کرنا ناممکن ہے" (ایضاً ص ۲۳)

جے ننگس یہ بھی لکھتا ہے:۔ "لہذا ایک خلیہ والے عضویوں کے کردار کا بہت تھوڑا سا حصہ ایسا ہوتا ہے، جس کی تعبیر رغبیوں کے مقامی فعل کے نظریے کے مطابق ہو سکتی ہے۔ موخر الذکر سے کسی طرح بھی ان رداعمال میں ان کے کردار کی حقیقی ماہیت کا اظہار نہیں ہوتا۔ یہ زیادہ تر ان افعال پر مبنی ہوتے ہیں، جو مختلف و متنوع حرکات کے تہیج کے زیر اثر صادر ہوتے ہیں، اور جن کے ساتھ ہی سب سے آخر میں پیدا ہونے والے حالات میں انتخاب بھی کیا جاتا ہے .... کردار کی عام توجیہ کی حیثیت سے رغبیوں کے نظریہ مقامی فعل کا رواج واقعات کردار کے (بقیہ صفحہ آئندہ پر)

کے مختلف الشکل ٹکڑوں سے اختبارات کیے گئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ گبریلا (جس کے آلات حس اور جس کا نظام اعصاب بہت سادہ ہوتا ہے) اس کاغذ کی جانچ کرتا ہے اور اس کو اس سرے سے پکڑتا ہے جو اس کے مطلب کے لئے مفید ہے۔ چنانچہ اگر کاغذ کا یہ ٹکڑا مثلث کی شکل کا ہے جس کا ایک زاویہ باقی دو زاویوں کے مقابلے میں زیادہ تنگ ہے تو یہ اس کو اسی زاویئے پر سے پکڑتا ہے اور یہی وہ زاویہ ہے جس کو ہر وہ شخص پکڑے گا جو اس کو ایک تنگ سوراخ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ناقص علم اور ان کی ناکافی تحلیل کا نتیجہ ہے۔" اس کے بعد وہ لکھتا ہے: "عام خیال یہ ہے کہ عقل تجربہ کے مطابق کردار میں تغیر کرنے پر مشتمل ہوتی ہے... ظاہر ہے کہ کردار کے ایسے انضباطی تغیرات کی ابتدا ایک خلوی حیوانات میں بھی پائی جاتی ہے...... اس کا مطلب یہ ہے کہ (عقلی انضباط کی) یہ اصلی بنا ایک خلوی حیوانات میں بھی موجود ہوتی ہے یعنی یہ کہ یہ حیات کی ہم وسعت ہے۔ ادنیٰ عضویوں کی منتظمی کردار اور اعلیٰ عضویوں کے نام نہاد عقلی کردار کے درمیان حد فاصل قائم کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ ان میں سے ایک غیر محسوس طور پر دوسرے میں بدل جاتا ہے.... ہم نے سوال صرف یہ کیا ہے کہ کیا ادنیٰ عضویوں میں وہ خارجی مظاہر موجود ہوتے ہیں جو انسان کے کردار کے خارجی مظاہر کے مشابہ ہوں؟ اس سوال کا جواب ہم کو مجبوراً ایجاب میں دینا پڑا ہے۔ خارجی شہادت کی بنا پر تو ان دونوں میں کوئی جنسی فرق نہیں، بلکہ ادنیٰ اور اعلیٰ عضویوں کے کردار کے درمیان ایک تسلسل ہے۔" اس کے بعد وہ اس سوال پر بحث کرتا ہے کہ کیا ادنیٰ عضویوں کے کردار سے "شعور کے وجود پر دلالت ہوتی ہے؟" اس کا خیال ہے کہ Paramoecium .....کی حرکات کی بنا پر ہم اس کو غیر ارادی طور پر ایک ایسا فاعل تسلیم کر لیتے ہیں جس کے افعال ہمارے افعال کے مماثل ہیں۔ اور جب کسی امیبا کو خوراک حاصل کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو یہ خیال اور پختہ ہو جاتا ہے... مصنف ہذا اس عضوئیے کے کردار کے طویل مطالعہ کے بعد یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اگر امیبا ایک اتنا بڑا جانور ہوتا جو انسانوں کے روزمرہ تجربہ میں آسکتا تو خط و الم، بھوک، خواہش، وغیرہ سب اس کے کردار کی طرف منسوب کئے جاسکتے اور اس انتساب کی بنا بعینہ وہی ہوتی جس پر کہ ہم ان کو ایک کتے کی طرف منسوب کرتے ہیں.... ہم کتے میں شعور کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ یہ مفید ہے۔ اس کی بدولت ہم اس کی حرکات کا اندازہ کر سکتے ہیں، ان کی پیش بینی کر سکتے ہیں اور ان کو منضبط کر سکتے ہیں۔ اس کے بغیر یہ تمام (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

لے جانے کی کوشش کر رہا ہے [1]

مجھے اعتراف ہے، کہ یہ کردار عجیب و غریب ہے، کہ اسے نہ تو رُخی کہا جا سکتا ہے نہ اضطرار مشروط۔ وہ حیوان مسلسل لمس سے اس کاغذ کی شکل، یا کم از کم اس کے زاویوں کی ماہیت کو کسی نہ کسی معنوں میں معلوم کر لیتا ہے، اور کسی نہ کسی معنوں میں یہ ان کا باہم مقابلہ کرتا ہے، اور اس زاوئے کا انتخاب کرتا ہے، جو اس کے مفید مطلب ہے۔ اس کردار سے ایک مقابلی تصدیق پر دلالت ہوتی ہے۔ اس کی حالت بعینہ ایسی ہے جیسی کہ میری اس وقت ہوتی ہے، جب

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) باتیں اتنی آسانی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ ...... میرا عقیدہ ہے، کہ اگر ہم امیبا کی طرف بھی بعض احوالِ شعور کو منسوب کریں، تو اس کے کردار کی پیش بینی کرنے اور اس منضبط کرنے میں بھی ہم کو اتنی ہی آسانی ہوگی۔ امیبا ایک شکاری جانور ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ بھی ان ہی عنصری ہیجانات کے تابع ہے، جو اعلیٰ شکاری حیوانات کی رہنمائی کرتے ہیں (مصنف)

[1] ڈارون پہلا شخص معلوم ہوتا ہے، جس نے ان واقعات کو پہلی مرتبہ سائنٹفک طریقہ سے مدون کیا ہے (دیکھو گبریلوں پر اس کی تصنیف) اور اس کے تمام شاہدات ثابت ہو چکے ہیں۔ پروفیسر کافکا لکھتا ہے:۔ حقیقت میں صورتی مہیج ہی وہ چیز ہے، جو حیوانات (اس مثال میں کیڑوں) کے افعال کو معین کرتا ہے۔ ھانل کے اختیارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ (بھڑوں کو) تین یا چار کونوں والے کاغذ دے گئے اور دیکھا یہ گیا، کہ یہ اس کو ہمیشہ سب سے چھوٹے "زاوئے" سے پکڑ کر کھینچتی تھیں، یہاں تک کہ ایک ایسا متساوی الساقین مثلث کی شکل کا کاغذ دیا گیا، جس کے قاعدہ اور ایک ضلع کی نسبت ۹ اور ۱۰ کی تھی۔ اس کو بھی انھوں نے چھوٹے زاوئے سے پکڑا"۔ پروفیسر کافکا کی غیر جانبداری پر حرف رکھے بغیر، میں متعلم کی توجہ "صورتی مہیج" (Formreiz) کی اصطلاح کے معنی کی طرف منعطف کراؤں گا۔ یہ میکانکیوں کے عام اور معمولی طرزِ عمل کی ایک بہت ہی معمولی مثال ہے۔ وہ تمام کردار کی چولیں اپنے مہیج اور جواب کے ضابطہ میں بٹھا دیتے ہیں۔ ان کا طریقہ یہ ہے، کہ وہ چشمک برق، یا معمولی اور سادہ لمس سے لے کر مذہبی یا سیاسی نظامِ عقائد، یا رومانی یا برطانوی کلیسا کے سے اداراتِ تک زمین اور آسمان کی تمام چیزوں کو "مہیج" کی فہرست میں شامل کر لیتے ہیں (مصنف)

میں اپنے پاؤں کے لئے جوتے کا انتخاب کرتا ہوں۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اس سلسلہ میں ذرا اونچے درجہ کے حیوانات کا کردار اتنی متنوع صورتوں کا ہوتا ہے، کہ ہر ایک سے اس تصدیق پر دلالت ہوتی ہے۔

حشرات الارض اور جبلّی کردار

اب ہم حشرات الارض کی طرف توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ان کے دلکش کردار نے بہت سے باریک بیں اور ژرف نگاہ مشاہدہ کرنے والوں کو اپنی طرف کھینچا ہے چنانچہ ان کا نہایت ہی عمیق مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ اکثر جنگلی جانوروں کے مقابلہ میں ان کا بہت زیادہ دقیق اور عمیق مشاہدہ ہوسکتا ہے۔ وقت صرف ہوا دکے انتخاب میں پیدا ہوتی ہے۔ حشرات الارض نسبتہً سادہ نظام اعصاب رکھتے ہیں اجس میں عقدوں (یعنی خلایا کے چھوٹے چھوٹے گچھوں) کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر عقدہ اپنے آس پاس کے عقدوں کے عصبی ریشوں کے ایک طولی بنڈل کے ذریعہ سے ملا ہوتا ہے، اور ہر ایک میں آلات حس، احساس اعصاب، یا ریشہ، داخل ہوتے ہیں، اور اس کے مختلف حصوں کے عضلات کی طرف حرکی ریشے روانہ ہوتے ہیں۔ ہر ایک عقدہ ٹھیٹ اضطراری مشینوں کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ کیڑے کی دونوں اطراف بالکل سڈول اور متناسب ہوتی ہیں" اور اس وجہ سے اصول رُخی کے مطابق اس کی توجیہ آسانی سے ہوسکتی ہے۔ اضطرارات' مشروط اضطرارات، اور رُخیوں، کے مجموعات اگر کسی حیوان کی اُن حرکات کی مناسب توجیہ کرسکتے ہیں، جو بادی النظر میں کردار معلوم ہوتی ہے' تو وہ یہی حیوانات ہیں۔

میکانکیت کے بعض قائلین نے بجا طور پر یہ معلوم کرلیا ہے، کہ یہی وہ میدان ہے، جہاں وہ اپنے اصول کی مناسبت کو ثابت کرسکتے ہیں، اور یہیں انھوں نے نہایت جرأت کے ساتھ تشبہ کو تحدی کی ہے[۱]۔

---

[۱]۔ اس ضمن میں اے بیتھے (A. Bethe) کی کوشش بالخصوص قابل غور ہے اس پر ہم نے اگلے باب میں بحث کی ہے۔ (مصنف)

کیڑوں کا کردار اس لئے بھی خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہے کہ اس میں "جبلت" کی کار فرمائی کی کثیر ترین اور خالص ترین مثالیں ملتی ہیں۔ مسئلہ "جبلت" اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک جبلی فعل، نہ کہ اضطراری فعل انسانی کردار کے تفہیم کی کنجی ہے۔ اس میں اور بھی بہت سے ماہرین نفسیات میرے ہم خیال ہیں۔ اس تصنیف کی تعلیم یہ ہے کہ انسانی کردار ایسے خلقی میلانات پر مبنی ہے جو ضروری اجزا و عناصر کے لحاظ سے حیوانات کے جبلی میلانات کے مشابہ ہیں۔

لیکن بعض ماہرین اور خصوصاً پروفیسر برگسان اس خیال سے متفق نہیں۔ ان کا دعوی ہے کہ جبلت اور عقل ذہن کے دو متخالف ارتقاآت ہیں کہ جن میں کچھ بھی مشترک نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ارتقا کے دوران میں ذہن ایک ایسے مقام پر پہونچا جہاں سے عقل اور جبلت کے دو متباعد راستے پھوٹتے ہیں۔ کیڑوں نے موخر الذکر راستہ اختیار کیا اور جبلتوں کو ترقی دی اور عقل کو بالکل ترک کر دیا۔ ان کے برخلاف ریڑھ دار اور دودھ پلانے والے جانوروں نے مقدم الذکر راستہ اختیار کیا اور عقل کو ترقی دی جو ترقی عقل انسانی پر آکر ختم ہوئی۔ اس راستہ میں جبلت مقابلتہ انفعالی حالت میں رہی یہاں تک کہ پروفیسر برگسان نے اس کو دوبارہ منکشف کیا اور فلسفیانہ وجدان میں جوہری و ظیفہ کی حیثیت سے اس کو تسلیم کیا۔

قائلین میکانکیت تیسری جماعت ہے۔ اس کو جبلت میں مرکب فعل اضطراری کے علاوہ اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہ مرکب فعل اضطراری اکثر تو زنجیری اضطرار کے نمونہ کا اور بعض اوقات رنجیوں کی وجہ سے متغیر اور ان کے تابع ہوتا ہے۔

لہذا کیڑوں کے کردار کے مطالعہ میں ہم کو ان تینوں مخالف عقاید کو پیش نظر رکھنا ہے اور ان میں سے کسی ایک کی تائید میں فیصلہ کرنے کی بنا کو تلاش کرنا ہے۔

چند سالوں سے جبلت اور عقل کی تعریف اور ان کے فرق پر نہایت گرما گرم بحث ہو رہی ہے۔ لیکن ابھی تک ان الفاظ کے معین معنوں کے متعلق کوئی متفق علیہ فیصلہ نہیں ہو سکا اور یہ فیصلہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان واقعات کے متعلق اتفاق رائے نہ ہو جائے جو ان سے تعبیر ہوتے ہیں۔ لیکن مذکورہ بالا تینوں جماعتوں میں سے اکثریت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیح معنوں میں حیوانات

کے وہ افعال جبلی کہے جا سکتے ہیں، جو مقصدی معلوم ہوتے ہیں، یعنی جن میں کردار کی علامات پائی جاتی ہیں، اور جو اسی قسم کے مواقع گزشتہ تجربے کے بغیر صادر ہوتے ہیں۔ گزشتہ تجربہ سے اس بے نیازی کی سب سے زیادہ یقینی مثال اس فعل میں ملتی ہے، جو ایک حیوان انڈے سے باہر نکلنے، یا ماحول اور طرز زندگی میں اسی طرح کے کسی اور کلی تغیر کے فوراً بعد صادر کرتا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں (زندگی میں اس تغیر کے بعد کچھ مدت گزرنے کے باوجود) یہ یقین کیا جا سکتا ہے، کہ وہ حیوان کسی ایسی شے، یا کسی ایسے موقعہ سے ملاقی نہیں ہوا، جو اُس شے یا موقعہ کے مشابہ ہے، جو جبلی جواب کا باعث ہے۔ جبلی فعل کی تعریف میں بعض مشاہیرین اس بات کا بھی اضافہ کرتے ہیں، کہ یہ وہ فعل، یا میلان ہے، جو ایک نوع کے تمام اراکین میں مشترک ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ بیان بالعموم صحیح ہوتا ہے، لیکن یہ ایک غیر ضروری اور بے کار اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف عقلی فعل کی تعریف بالعموم اس طرح کی جاتی ہے، کہ یہ وہ فعل ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حیوان نے اسی قسم کے مواقع کے گزشتہ تجربہ سے فایدہ اٹھایا ہے، اور یہ کہ وہ کسی طرح اس تجربہ سے موجودہ فعل میں مدد لیتا ہے۔ جبلت (بحیثیت مجرد تصور کے) مقصدی فعل کی خلقی قابلیت ہے، اور عقل خلقی میلان میں گزشتہ تجربہ کی بنا پر اصلاح کرنے کی قابلیت ×

نظریہ تحریض[1]

یہاں لفظ "غایتی"[2] کے معنوں کے متعلق کچھ کہنا بہت ضروری ہے۔ میں نے اب تک اس بات پر زور دیا ہے، کہ تمام ذہنی فعلیت مقصدی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں کسی منزل مقصود کے حصول کی کوشش ہوتی ہے، یہ منزل مقصود ذہن میں خواہ کسی قدر غیر واضح صورت میں کیوں نہ ہو، "غایتی"

---

[1] Hormic Theory

[2] Teleological

کے معنی اس چیز کے ہیں جو منزل مقصود کی طرف لے جائے۔ اس کو حیوانی کردار، یا بالعموم عالم حیات، کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور مراد اس سے یہ لی جاتی ہے، کہ عضویوں کے اعمال اس طرح منضبط ہیں کہ وہ چند نتائج پیدا کرتے ہیں۔ یہی وہ منزل مقصود ہے، جس کو خالق نے مقرر، یا جس کا خالق نے ارادہ کیا ہے۔ اگر عضوی اعمال کو ان معنوں میں غایتی کہا جائے، تو یہ عقیدہ اس نظریہ کے عین مطابق ہے، کہ تمام حیوانات محض مشینیں، یا آلات، ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی بنائی ہوئی مشین کے اعمال بھی ان ہی معنوں میں غایتی ہوتے ہیں۔ یہ بھی وہ نتایج پیدا کرتے ہیں جن کو مشین بنانے والے نے تجویز، یا جن کا اس نے ارادہ کیا ہے۔ لیکن ہم "غایتی" اور "مقصدی" دونوں کو ان معنوں میں استعمال کر سکتے ہیں، جن کو ہم نے اس باب میں بیان کیا ہے۔ ان دونوں معنوں کا فرق بہت اہم ہے۔ عضوی ارتقا کے تمام عمل کے تعلق سے "غایتی" کی اصطلاح کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں، کہ یہ عمل اس منزل مقصود کو محقق کر رہا ہے، جس کو خالق نے مفصلاً منصور، یا جس کا اس نے ارادہ کیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر "مقصدی" کے ہم معنی سمجھا جائے، اور "مقصدی" سے وہی مراد لی جائے، جس کو ہم نے اس باب میں بیان کیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عضوی ارتقا کے عمل کے دوران میں جس طرح ارتقا آگے بڑھتا جاتا ہے، اور جس طرح ذہن میں مستقبل کو ان متبادلات کی صورت میں متصور کرنے کی روز افزوں قابلیت پیدا ہوتی جاتی ہے، جن میں سے ایک کا وہ انتخاب کرتا ہے، اسی طرح اس عمل کی غایت بتدریج پیدا اور معین، ہوتی جاتی ہے۔

یہ عقیدہ کہ تمام حیوانی اور انسانی کردار مقصدی ہوتا ہے، یہ کسی قدر غیر واضح صورت، اور کمتر درجہ ہی میں کیوں نہ ہو، اور یہ کہ مقصدی فعل میکانکی عمل سے اساساً مختلف ہوتا ہے، تحریضی نظریہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کے لئے انگریزی میں Hormic کا لفظ ہے، جو یونانی لفظ "Horme" سے مشتق ہے، اور اس کے معنی ایک حیاتی تحریک، یا تحریض کے فعل، کے ہیں۔ شوپنہائر کا "ارادۂ حیات"[۱]، پروفیسر برگساں کا "جوشش حیات"[۲]،

---

[۱] Will-to-live

[۲] Elan-vital

اور ڈاکٹر اسی جی جنگ کا "شہوت"، اس مقصدی یا تحریضی توانائی کے مختلف نام ہیں جو حیوانی اور انسانی کردار میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لفظ کو اختیار کرنے میں میں پروفیسر ٹی پی نن کی اس تجویز کی پیروی کر رہا ہوں جو اس نے اپنی نہایت نفیس چھوٹی سی کتاب Education, Its Data, and first Principles میں پیش کی ہے۔ اس نے اس نظریے کو اس عمدگی سے بیان کیا ہے کہ میں چند فقرے نقل کیے بغیر نہیں رہ سکتا:۔

"کیا تمام حیات کی توجیہ و تشریح کی تلاش ہم کو طبیعی قوانین میں کرنی چاہیے، کیونکہ ہمارے اجسام "مادہ" ہیں؟ یا چونکہ ہمارے اجسام ذی حیات ہیں، لہٰذا کیا ان اجسام کی فعلیت کی تاویل حیات کی اس حالت کے علم سے ہونی چاہیے، جس میں کہ یہ اعلیٰ ترین اور صاف ترین صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اور جس کو اصطلاحاً ذہن کی حیات شعوری کہا جاتا ہے؟" "اس میں شبہ نہیں کہ انسان کے وظائف الاعضا کی طرح، حیات حیوانی میں بھی کیمیاوی و طبیعی عناصر نفوذ کیے ہوئے ہیں، لیکن جس طرح شعر (جس میں بھی صرف و نحو نفوذ کیے ہوتا ہے) صرفی و نحوی جملوں کا مجموعہ محض نہیں ہوتا، اسی طرح کردار خواہ یہ یک خلوی حیوان ہی کا ہو، بھی طبیعی کیمیاوی مشین کے تخیل سے باہر ہے۔ مختصر یہ کہ حقیر ترین حیوان بھی خود مختار ہوتا ہے۔" "یک خلوی حیوان اور اس حیوان کی زندگی میں، جو فرشتوں سے ذرا ہی نیچا ہے، بعد المشرقین تو ضروری ہے، لیکن یہ بُعد ان کے ضروری خواص کی کلی عدم مشابہت کے ہم معنی نہیں۔ ان دونوں کا فرق بعینہٖ ایسا ہے، جیسا کہ ایک چھوٹی سی مسجد اور ایک بڑی مسجد کا۔ ضروری باتیں ان دونوں میں ہوتی ہیں، لیکن بڑی میں سامان زیادہ اور پر تکلف ہوتا ہے۔ مکانیت اور گنجائش بھی بجد وافر ہوتی ہے۔ یہی حال یک خلوی حیوان اور انسان کی زندگیوں کا ہے۔ ایک ہی سکیم ہے جو ارتقا کے مختلف درجوں پر تفاصیل کی کثرت، تنوع اور نزاکت کے لحاظ سے بدلتی جاتی ہے،

لہ۔ "Libido"

اور اسی سے ان میں فرق پڑتا ہے"۔

"اس (نظریہ تحریضی) کا نقطہ آغاز یہ عقیدہ ہے کہ حقیر ترین حیوان میں بھی طبیعیات اور کیمیا کے علاوہ اور بہت سی چیزیں اور باتیں ہوتی ہیں۔ اسی کی بنا پر یہ تاریخ حیات کو اس انفرادیت کے حصول کی کوشش کے رنگ میں دیکھتی ہے، جس کا واضح ترین اور کثیر ترین اظہار انسان کی فطرت شاعرہ میں ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کی ابتدائی کوششوں کی تاویل اس غایت سے ہوتی ہے، جس کی طرف تمام خلقت حرکت کر رہی ہے"۔

ہم کو اس اساسی خاصیت کے لئے ایک نام کی ضرورت ہے، جو بافت حیات کو مرکب کرنے والے پیہم انضباطات ومہمات میں منکشف ہوتی ہے۔ اس خاصیت کا بلا واسطہ علم ہم کو اپنی شعوری فعلیت میں، کسی خاص غایت کی طرف "تحریض" یا محسوس میلان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات اس کو طلب کہتے ہیں، اور شعوری فعلیت کے ہر اس سلسلہ کو طلبی عمل کا نام دیتے ہیں، جس میں یہ تحریک وتحریض غالب ہوتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ چنانچہ قارئین اس فقرے کو سمجھنے کی جو کوشش کر رہے ہیں، وہ ایک طلبی عمل ہے، جس میں ذہنی افعال کا ایک نسبتہً مرکب وملتف نظام ایک کم وبیش واضح غایت کی طرف حرکت کر رہا ہے۔ ۔ ۔ ۔ قاری کا ذہن تو اس مطبوعہ استدلال کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے، اور اسی وقت اس کے عصبی عضلی آلات اس کے سر کو کندھوں پر قایم کئے ہوئے ہیں، اور اس کے ہضمی غدود اس کے معدے میں کام کر رہے ہیں۔ ان مقصدی اعمال میں سے کوئی بھی طلبی نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ یہ شعور سے بہت نیچے ہوتے ہیں۔ تاہم ایک مافوق بشر تماشائی، جو ہمارے ذہنی کردار کو بعینہ اسی طرح بالراست دیکھ سکتا ہے، جس طرح ہم طبیعی واقعات وحوادث کو دیکھ سکتے ہیں، اس سب کو ایک ہی صنف کی مثالوں کے طور پر دیکھےگا، جو بلحاظ تفاصیل تو مختلف ہیں، لیکن جو عام نقشہ میں مشابہت تامہ رکھتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ دیکھیگا کہ یہ سب خالصتہً میکانکی اعمال سے اس بات میں مختلف ہیں، کہ ان میں ایک داخلی "تحریک" موجود ہے۔ ۔ ۔ ۔

اسی تحریک یا ترغیب کے لئے ہم نے ایک واحد نام یعنی تحریض (Hormic)
تجویز کیا ہے عام اس کے کہ یہ تحریک انسان اور اعلیٰ حیوانات کی حیات شاعرہ
میں ہے یا ان کے اجسام کی غیر شاعرہ فعلیتوں اور ادنی حیوانات کے غالباً
غیر شعوری کردار ہیں۔ اس تجویز کے مطابق عضویے کے تمام مقصدی اعمال تحریضی
اعمال ہیں۔ طلبی اعمال موخر الذکر کی ایک قسم ہیں، شعوری ہونا جس کے اراکین کی
خاص علامت ہے۔" پھر وہ لکھتا ہے:۔ "تحریض کی جو تعریف ہم نے کی ہے اس کے
مطابق یہ (تحریض) ان فعلیتوں کی بنا ہے جو جاندار حیوان اور مردہ مادہ
میں فرق پیدا کرتی ہیں۔" اس کے علاوہ ان تحریضی اعمال میں ایک ترقی ہوتی
ہے جس میں وہ ہر روز وسیع ہونے والے اور مرکب تحریضی نظامات
کی صورت میں منتظم ہو جاتے ہیں۔ (ہر شخص) شروع میں ایک خلیہ ہوتا ہے
جس کی جگہ ماں کے پیٹ میں ہوتی ہے اور جو ماں کے گوشت و پوست کا ایک حصہ
ہوتا ہے بعد میں چل کر یہی ایک "طفیلی" بن جاتا ہے جو ماں کا خون پیتا ہے
اور اسی کی خوراک کھاتا ہے۔ تاہم اس وقت یہ ایک ایسی مخلوق ہوتا ہے
جو اپنی مخصوص زندگی اور عاقبت رکھتی ہے۔ زندگی زیادہ تر دو قسم کے تحریضی
اعمال پر مشتمل ہوتی ہے ایک باقی رکھنے والے اور دوسرے پیدا کرنے والے۔
یہ دونوں اعمال ابھی غیر شعوری ہی ہوتے ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے نظام
عصبی کے معین اور اس کے آلات حس کے متشکل ہو جانے کے بعد اس کے "ارادہ
حیات" میں بعض غیر واضح طلبی یعنی شعوری عناصر بکثرت پیدا ہو جائیں،
درآنحالیکہ وہ ابھی رحم مادری میں ہے جس وقت وہ اپنی ماں کے پیٹ
سے نکل کر عالم خارجی کی بھول بھلیاں میں اپنا راستہ بنانا شروع کرتا ہے
تب طلبی عناصر میں نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور ان کا ارتقا دبروز
تماشائی کی دلچسپی کا مرکز بن جاتا ہے۔ اب طلب کورانہ ہیجان کی سطح سے تیز
نظر خواہش کی سطح تک ترقی کرتی ہے اور انجام کار ایک فوری فایدہ کے حصول کی خواہش کی سطح
کو چھوڑ کر ایک بعید اور شاید نصب العینی فایدہ کے ارادہ کے رتبہ کو پہونچ جاتی ہے۔ اسی اثنا میں تحریض کی
ماہیت و نوعیت کی ترقی کی مدد کے لئے اس کی تنظیم میں ایک متوازی ترقی ہوتی ہے۔ اس کا انکشاف پہلے تو اس کے

عضویاتی آلات، اوران کے وظائف کے ملازم، کے ظہور میں ہوتا ہے ۔ پھر پیدائش کے بعد روزافزوں ترکیب وموثریت کے نظامات میں حس وحرکت کی طاقتوں کے تطابق وانضباط میں، اور سب سے آخر میں ان بڑے بڑے طلبی سلسلوں کی تدریجی تعمیر میں، جو انسان کی فردیت کی صورت کو معین کرتے ہیں، اوراس کے کمالات واکتسابات حیات کا معیار ہیں“۔

باب سوم

کیڑوں کا کردار

اکثر مشاہیر ماہرین طبعیات نے اپنی عزیز عمروں کو چیونٹیوں، شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کے مطالعہ کے لئے وقف کر دیا ہے۔ ان کیڑوں کا کردار ماہر نفسیات کے لئے بھی بہت دلچسپ ہے کیونکہ اس میں غیر مشتبہ عقل اور صریحی جبلت کے اختلاط کی بہت سی مثالیں ملتی۔ لیکن ان کی طرف توجہ کرنے سے قبل ہم اس چیز کی ایک مثال پر غور کریں گے، جس کو خالصتہً جبلی کردار کہا جا سکتا ہے۔ اس بیان کے لئے میں نے ایسے سلسلہ افعال کا انتخاب کیا ہے، جس کا ہر فعل ہر کیڑا بالعموم صرف ایک دفعہ صادر کرتا ہے۔ لہٰذا اس بات کا احتمال نہیں کہ اس سلسلہ کی دقت انضباط فاعل کے گزشتہ تجربہ کی شرمندہ احسان ہو۔ ایسے افعال کی مثالیں کیڑوں میں بکثرت ملتی ہیں۔ مندرجہ ذیل مثال دیگر مثالوں سے صرف اس بات میں مختلف ہے کہ یہ استثنائی طور پر ملتف اور پیچیدہ ہے۔

خالص جبلی کردار

یوکا[1] کے پروانے ٹھیک اس وقت اپنے خولوں سے باہر نکلتے ہیں، جب یوکا کے ڑے

---

[1] Yucca

زردی آمیز سفید اور گھنٹی کی شکل کے پھول صرف ایک رات کے لئے کھلتے ہیں۔ مادین پروانہ ان پھولوں میں سے ایک کے زیرہ دان[1] میں سے زرین زیرہ[2] جمع کرتی ہے اور اس چپکنے والے مادے کو گوندھ کر اس کی ایک گولی بناتی ہے۔ اس کو وہ اپنے سر کے نیچے چند لمبے لمبے بالوں کی مدد سے مقام پر رکھتی ہے۔ اب وہ اڑتی ہے اور کسی اور پھول کی تلاش کرتی ہے۔ اس کو پا لینے کے بعد وہ اس کے مادگین[3] دار کی بافت میں اپنے بیض انداز[4] کے تیز نشتروں سے سوراخ کرتی ہے اور بیض دان کے درمیان اپنے انڈے رکھ دیتی ہے۔ اس کے بعد وہ کلغی[5] کی چوٹی کی طرف تیزی سے پرواز کرتی ہے اور زرین زیرہ کی بار آور گولی کو اس کے قیف نما سوراخ میں ٹھونس دیتی ہے۔ اس طرح وہ پروانہ اپنے انڈوں کو ایسی جگہ رکھتا ہے جہاں بیض دان کی نشو و نما کے ساتھ یہ انڈے بھی نشو و نما پاتے ہیں۔ لیکن بیض دان صرف اس طرح نشو و نما پا سکتے ہیں کہ وہ پروانہ کسی اور پھول کے زیرہ کو کھلی ہوئی کلغی میں داخل کرے۔ قدرت نے پروانہ کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ اس دقیق الانضباط افعال کے دور کو پورا کرتا ہے جو اس کی نوع کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ یہ تمام افعال خول سے نکلنے کے تھوڑی ہی دیر بعد صادر ہوتے ہیں جب اس کو اس پھول یا اپنے بچہ اور اس بچے کی ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا۔

یہ زنجیری جبلت کی کار فرمائی کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن ہم اس کو زنجیری اضطرار کہنے ہی پر قناعت کیوں نہ کریں؟ اس سلسلہ فعل کا ہر قدم پروانہ کے لئے نئی صورت حالات پیدا کرتا ہے جس میں نئے ہیجات اس کے آلات حس پر اثر کرتے ہیں۔ میکانکیت کے ہم خیال ہو کر ہم بھی کیوں نہ اس افتراض پر قناعت کریں کہ ہر قدم کسی نئے ہیج کا محض اضطراری رد عمل ہے؟ اس سلسلہ فعل کا جو بیان ہم تک پہونچا ہے اس کی بنا پر ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس میں کردار کی تمام علامات ہیں یا نہیں۔ پہلی تین علامات یعنی خود مختاری ثبات و استقلال اور تغیر و اختلاف کا تو اس میں کہیں ذکر نہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ گہرے اور بار بار کے مشاہدہ

---

[1] Anthers

[2] Pollen

[3] Pistil

[4] Ovipositor [5] Stigma

سے ان کا انکشاف ہو جائے۔ آیندہ صورتِ حالات کی تیاری البتہ نمایاں ہے۔ کسی خاص غایت کی طرف اس کے رخ کا بھی شاید دعوی کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ واضح طور پر موجود نہیں، کیونکہ اس واضح وجود میں پہلی تین علامات شامل ہوتی ہیں، اوران کا ذکر نہیں کیا گیا۔ پھر تکرار کی وجہ سے اصلاح و ترمیم کی بھی کوئی شہادت نہیں، کیونکہ اس میں تکرار ہوتی ہی نہیں۔ لیکن ہر قدم ایک کلی رو عمل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس عمل میں ایک خصوصیت ایسی ہے، جو اگرچہ کردار کی لازمی اور ضروری علامت نہیں (کیونکہ کردار کی اکثر ادنیٰ شالوں میں یا یہ موجود نہیں ہوتی، اور جبلی فعل میں بھی ہمیشہ نہیں پائی جاتی) لیکن اگر یہ موجود ہوتی ہے تو جبلی فعل اور محض اضطراری فعل، اور جبلی فعل اور 'رخی' میں بیّن حد فاصل قایم ہو جاتی ہے۔ فعل اضطراری ایک ہیجان کا جواب ہوتا ہے اور فعل جبلی اکثر صورتوں میں ایک شئے کا جواب ہوتا ہے فاعلی طور پر تو ہیج کے جواب اور شئے کے جواب کا فرق بالکل صاف ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ان کے درمیان واضح اور معین حد فاصل قایم نہ کی جا سکے۔ مثلاً اگر مرچوں کے ذرے میری ناک میں جاتے ہیں، تو مجھے چھینک آتی ہے، باوجود اس کے کہ مجھے اس کی بو، یا سنساہٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ چھینک ایک اضطراری فعل، یعنی ایک ہیج کا جواب ہے۔ لیکن اگر میں بو اور سنسناہٹ کا ادراک کر لوں، اور پھر اپنی ناک صاف کروں، تو یہ ادراک کا پیدا کردہ کردار، یعنی ایک شئے کا مقصدی رد عمل ہوگا۔

حیوانی کردار کے مطالعہ میں اس تفریق کو استعمال کرنے کی کوشش میں ہم کو خارجی معیاروں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا جب کسی سادہ احساسی ارتسام مثلاً بُو، یا آواز کا رد عمل مشاہدہ میں آئے، تو ہم شبہ کی حالت میں رہتے ہیں۔ لیکن جب احساسی ارتسامات کے پیچیدہ مجموعے، یا سلسلے، سے ایک دقیق الانضباط رد عمل پیدا ہو تو ہم اس حیوان میں ایک ترکیبی فعلیت کے وجود کو نتیجؔ کر سکتے ہیں، جو بہت سے احساسی ہیجات کو ملا کر ایک شئے بنا دیتی ہے[1]۔

اس طرح کی ترکیبی فعلیت ادراک کا جوہر ہے۔ چنانچہ جب ایک حقیر گبریلا ایک

---

[1] زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہا جائے گا، کہ وہ ذات ایک واحد شئے کی واقفیت رکھتے ہوئے احساسی ارتسامات کے ایک پیچیدہ مجموعے، یا سلسلے کا جواب دے رہی ہے (مصنف)

پتے، یا کاغذ کے ٹکڑے، کے سروں کو بار بار چھو کر ان کی ماہیت معلوم کرتا ہے، اور پھر اس کو سب چھوٹے زاویے سے پکڑ کر اپنے سوراخ کی طرف گھسیٹتا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ادراک کر رہا ہے۔ ہمارا یہ نتیجہ اتنا ہی صحیح اور یقینی ہوگا، جتنا کہ یہ اس وقت ہوتا، جب ہم کسی اندھے آدمی کو دیکھتے ہیں، کہ وہ محض چھونے سے ایک بچے کی شناخت کر رہا ہے، یا جب ہم اپنی آنکھیں بند کرکے محض چھونے سے اس چیز کی شکل و صورت معلوم کرتے، جو ہمارے ہاتھ پر رکھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گبریلے کا کردار محض ہیجی کا جواب نہیں۔ یہ ایک ایسا فعل ہے جس کی رہنمائی شئے کی شکل کے اندازے سے ہو رہی ہے، اور یہ اندازہ احساسی ارتسامات کے ایک سلسلے سے حاصل ہو رہا ہے۔ اس کا اشارہ ہیجات کے محض اجتماع ہی کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ اس سے اور بہت زیادہ کی طرف ہوتا ہے۔ اگر ایک ہیج کمزور ہو تو بہت ممکن ہے، کہ اضطراری فعل صادر ہی نہ ہو۔ لیکن اگر جلدی جلدی اس ہیج کا اعادہ کیا جائے، تو ہو سکتا ہے کہ یہ فعل صادر ہو جائے۔ یہی معنی ہے "ہیجات کے اجتماع" کے۔ لیکن گبریلا سب سے چھوٹے زاویے کو پکڑنے کے لیے، کسی نہ کسی معنوں میں اس پتے کی شکل و صورت کا اندازہ کرتا ہے، اور اس کے لئے لازمی ہے کہ وہ متعاقب ہیجات، یا لمس کے احساسی ارتسامات، کو ایک پیچیدہ اور منتظم کل کی صورت دے۔ یہی تعلق پیدا کرنے والی ترکیبی فعلیت ادراک کا جوہر ہے۔ اس طرح کی فعلیت بصارت اور سماعت کے ارتسامات کے تعلق سے ہم میں سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ یہی وجہ تو ہے، کہ ہم ان کو سب سے زیادہ عقلی حواس کہتے ہیں۔ حیوانات میں بھی بصارت اور سماعت اسی طرح نمایاں معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن بعض حیوانات، مثلاً چیونٹی، کے کردار سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ لمس اور بو کے پیچیدہ اور متعاقب ارتسامات کو اس قدر نفاست، کمال اور کامیابی کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں، کہ ایک معمولی اور عام شخص نہیں دے سکتا۔

اب ہم یوکا کے پروانہ کی طرف عود کرتے ہیں جس کا سلسلۂ کردار بادی النظر میں بالکل مشین کی طرح کا معلوم ہوتا ہے۔ اس کردار کے فقط ایک جزو پر غور کرو، یعنی یہ کہ یہ اپنے انڈوں کی نشو و نما کے لئے تمام دنیا میں سے ایک خاص جگہ، یعنی پھول کے بیض دان، کا انتخاب کرتا ہے۔ اگر ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ جو بو کہ پھول کے بیض دان میں سے آرہی ہے، وہ پروانہ کا رخ اپنی طرف بدلتی ہے، تب بھی یہ ظاہر ہے کہ صرف

یہی ان انڈوں کو مناسب مقام پر رکھنے کے لئے کافی نہیں۔ یہ تو صرف اس طرح ہوسکتا ہے، کہ بہت سے ہمزبان اور متعاقب احساسی ہیجات رہنمائی کریں، اور ان ہیجات کا محض اجماع ہی نہ ہونا چاہیئے، بلکہ ان میں ترکیب اور تعلق پیدا ہونے کے بعد اس پھول کی شکل وصورت کا اندازہ ہونا چاہیئے، جس میں وہ انڈے رکھے جارہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں پروانہ جو جواب پھول کا دیتا ہے، وہ ایک ادراکی جواب ہے، نہ کہ ایک ہیج کا محض رد عمل[1]۔

"گھر لوٹ آنے" میں جبلت اور عقل ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں

جھلی کے پروالے کیڑوں میں "خلوت پسند" بھڑ موجودہ بحث کے لئے سب سے زیادہ دلچسپ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ "جلوت پسند" بھڑوں کے کردار کی تحلیل بہت مشکل ہے، اور ان کی اکثر خصوصیات اس وقت تک ہمارے علم میں نہیں آئیں۔ ایم ہنری فیبا کیڑوں کا مطالعہ کرنے والوں کا گویا بادشاہ ہے۔ اس کی بہت سی دلکش رپورٹیں ان ہی "خلوت پسند" بھڑوں کے لئے وقف ہیں، اور مسٹر و مسز پیکہم نے بھی ان کے عمیق مطالعہ کے نتائج کو ایک تصنیف میں جمع کیا ہے۔ ان "خلوت پسند" بھڑوں کی بہت سی انواع ہیں، جو سب کی سب ایک ہی طرح کی زندہ بسر کرتی ہیں، لیکن ہر نوع کا کردار بعض حیثیتوں سے اسی نوع کے لئے مخصوص ہے۔

اب چونکہ ایک نوع کے تمام افراد کا کردار ایک ہی سا ہوتا ہے، خصوصاً اس

---

[1] یہ منجملہ ان صورتوں کے ایک صورت ہے، جن میں کردار کے میکانکی نظریہ سے غیر تنقیدی اتفاق نظریہ ساز کو واقعات کی طرف سے اندھا کر دیتا ہے۔ یہ نظریہ ساز اس ضابطہ کو اپنا نقطہ آغاز بناتا ہے کہ تمام کردار ایک "ہیج" کا ردعمل ہوتا ہے، اور "ہیجات" اور "اشیا" کے اس اہم فرق کو بھلا دیتا ہے۔ لفظ "ہیج" کا یہ سوء استعمال اس وقت انتہا کو پہونچ جاتا ہے، جب میکانکیت انسان کے سیاسی یا مذہبی نظام عقائد کو داخلی شعائری ہیج کہ کر اس کی سیاسی یا مذہبی فعلیتوں کو ہیج اور جواب کے ضابطہ کے تحت لانے کی کوشش کرتی ہے۔

(مصنف)

وقت جب یہ کردار اس نوع کے لئے مخصوص ہو لہذا ہم اس کردار کو بلا تامل جبلی کہ سکتے ہیں۔
ان بھڑوں کی یہ خلوت پسندی ان کے کردار کے متعلمین کے لئے بہت مفید ہے۔ جب ہم ان حیوانات کے کردار پر غور کرتے ہیں، جو غولی ہیں، یا جو ایک خاندان میں والدین کے زیر سایہ پرورش پاتے ہیں، تو جبلی کردار اور اس کردار میں فرق کرنا مشکل ہوتا ہے، جو والدین، یا ہمجولیوں کے زیر اثر، ایک خاص شکل اختیار کرتا ہے۔ "خلوت پسند" بھڑ کے کردار کا مطالعہ اس پیچیدگی سے بالکل پاک ہے۔ جس نوع پر ہم غور کرنے والے ہیں، اس میں مادہ پوری طرح بڑھ پل کر باہر نکلتی ہے، اور فوراً ہی اپنی خلوت پسندانہ زندگی شروع کر دیتی ہے۔ کسی ہمجولی کی مدد، یا مثال، کے بغیر وہ اپنی نوع کے بقاو دوام کے کام میں مصروف ہو جاتی ہے۔ یہ کام بہت سے پہلوؤں والے کردار کے دور سے پورا ہوتا ہے۔ وہ اپنے انڈوں کے لئے مناسب مقام بناتی، یا تلاش کرتی ہے۔ اس میں ایک، یا زائد، انڈے دیتی ہے، اور ان کے قریب حیوانی خوراک کا ایک ذخیرہ رکھ دیتی ہے، جس کو وہ بہت سی، اور مختلف، فعلیتوں کے بعد حاصل کرتی ہے۔ ان انڈوں سے جو بچے نکلتے ہیں، وہ اس خوراک کو کھاتے ہیں، اور پل جاتے ہیں، یہاں تک کہ یہ پھر پورے بھڑ بن کر باہر نکلتے ہیں، اور فعلیتوں کے اسی دور کو دہراتے ہیں۔ بوکا کے پروانے، اور دیگر کیڑوں، کے خلاف ہر بھڑ انڈے دینے کے دور کو بہت دفعہ دہراتی، یا دہرا سکتی ہے۔ انڈوں، اور ان کے ساتھ حیوانی خوراک کے ذخیرہ، کو محفوظ مقام پر رکھ کر یہ اپنا سوراخ چھوڑ دیتی ہے (اور بالعموم چھوڑنے سے قبل اس کا منہ نہایت مضبوطی کے ساتھ بند کر دیتی ہے)، اور پھر اس کی طرف عود نہیں کرتی۔ اس کے بعد وہ ایک نیا سوراخ بناتی، یا تلاش کرتی ہے، اور اسی دور کو دہراتی ہے۔ لہذا یہ واضح ہے، کہ یہ بھڑ اپنی محنتوں کے پھل، یعنی اپنی ہی جیسی اولاد کی تولید، کو اپنے ذاتی تجربہ سے معلوم نہیں کرتی۔ اسی بنا پر یہ فرض کرنا بھی بیجا نہیں معلوم ہوتا کہ اس کو اس متواتر فعلیت کے نتیجہ کا کوئی علم نہیں ہوتا، اور نہ وہ اس کی پیش بینی کرتی ہے۔ جو نگہداشت وہ اپنے بچوں کی کرتی ہے، اس کو ہم یقیناً ان فواید کی عقلی پیش بینی کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، جو اس کو حاصل ہونے والے ہیں، یہ فوائد خواہ اپنی اولاد کی لذتِ مصاحبت کی صورت میں ہوں، یا ان کے اظہار ادراک پر غور و فکر کی لذتِ غرور کی صورت میں، یا اس نگہداشت اور توجہ کی صورت میں، جن کی بڑھاپے میں اس کو

ان کی طرف سے امید ہوتی ہے۔ ہم بلا تامل فرض کر سکتے ہیں کہ ان بھڑوں میں "وظیفہ حسن خدمت" کا شروع پیدائش پر کوئی محسوس اثر نہیں ہوتا۔

فعل کے آخری نتیجہ کی طرف سے فاعل کے اس طرح لاعلم ہونے کو بھی بعض اوقات جبلی فعل کی تعریف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک بے کار اور غیر ضروری علامت ہے۔ لیکن جب انسانی یا حیوانی کردار میں اس بہ تیقین تشخیص کیا جا سکتا ہے، تب یہ جبلی بنا یا عنصر کی یقینی علامت بن جاتا ہے۔

"خلوت پسند" بھڑیں بہت سے مختلف سوراخوں کو اپنے گھونسلوں کے طور پر استعمال کرتی ہیں۔ لیکن ہر نوع فقط ایک قسم یا چند ایک ہی قسموں کے سوراخوں کو استعمال کرتی ہے۔ بعض تو زمین میں سوراخ کھودتی ہیں اور اس سوراخ کی شکل اس نوع کے لئے مخصوص ہے۔ بعض لکڑیوں اور تنکوں کے سوراخوں کا انتخاب کرتی ہیں، وقس علیٰ ہذا۔ پھر جو خوراک کہ یہ بھڑیں اپنے انڈوں کے ساتھ ذخیرہ کرتی ہیں، وہ بھی اتنی ہی مختلف ہوتی ہے، اور یہ بھی ہر نوع کے لئے مخصوص ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ بعض جھینگا استعمال کرتی ہیں، بعض مکڑیاں، اور بعض ٹڈے، وقس علیٰ ہذا۔ یہاں ان کی عقل کی حدود نمایاں ہو جاتی ہیں، کیونکہ ہر نوع کے بچے غالباً اور مختلف خوراکوں سے بھی پل سکتے ہیں۔ لیکن ہر نوع کا انتخاب خوراک اس قدر محدود ہوتا ہے، کہ اگر ایک خاص خوراک طاعون کی وجہ سے تباہ ہو جائے، تو احتمال یہ ہے کہ بھڑوں کی ایک خاص نوع بھی اسی کے ساتھ برباد ہو جائے گی۔

بھڑ اپنے خول میں سے باہر نکلنے کے بعد کچھ دن یا ہفتے ایک محدود رقبہ میں گھوم کر گزارتی ہے۔ اس عرصہ میں وہ اپنی مخصوص خوراک حاصل کرتی ہے اور اپنے پڑوس کی جغرافیائی حالت سے واقف ہو جاتی ہے۔ کیا یہ آخری جملہ بے جا طور پر تشبیہی نہیں؟ میکانکیت کو تو یہ ایسا ہی معلوم ہوگا کیونکہ اس کے نزدیک حیوانی کردار میں سوائے "ہیجانات" کے جوابات کے اور کچھ ہوتا ہی نہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ بیان بالکل جائز اور مباح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبلی فعلیت کے تمام دور کی کامیابی کا مدار اس جگہ کی اسی اکتسابی تفصیلی واقفیت پر ہے۔ مندرجہ ذیل واقعات پر غور کرو۔ ایک بھڑ زمین میں مناسب شکل و صورت کا سوراخ کھودتی ہے اور پھر یہاں ذخیرہ

کرنے کے لئے موزوں شکار کی تلاش میں نکلتی ہے۔ وہ ایک کافی وسیع رقبہ میں نہایت آزادی کے ساتھ گھومتی ہے۔ اس رقبہ کے کسی مقام پر اس کو شکار مل سکتا ہے۔ اس شکار کو حاصل کر لینے کے بعد وہ اپنے سوراخ کی طرف لوٹتی ہے۔ وہ تمام رقبہ کو، اِدھر اُدھر گھوم کر، بے تکے طور پر چھان مارنے سے اس سوراخ تک نہیں پہونچتی۔ یہ طرزِ عمل شاذ ہی کامیاب ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس شکار کو مختلف مقامات پر کھینچے پھرنے سے وہ بھڑ تھک جائے گی۔ فرض کیا جا سکتا ہے کہ فطرت نے یہ مشکل اس طرح حل کی ہے کہ بھڑ میں ایک جبلت ودیعت کی ہے کہ وہ پہلے تو خوراک حاصل کرے اور اس کے بعد اس شکار کے قریب اپنا سوراخ بنائے۔ لیکن نہیں! فطرت ذہن کے ذریعہ کام کرتی ہے، نہ کہ محض میکانکی اضطرارات کے ذریعہ سے۔ اس نے بھڑ میں ایک جبلی میلان ودیعت کیا ہے، جو اپنی کامیابی کے لئے عقل کی مدد چاہتا ہے اور یہ عقل بھی کوئی حقیر درجہ کی نہیں ہوتی۔ یہ عقل "مشروط اضطرارات" کے نظام سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بھڑ کے اپنے سوراخ کی طرف لوٹ آنے کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا کہ وہ اس خاص رقبہ میں نشاناتِ راہ کی شناخت کرے اور ان کا اِس یا اُس حرکت سے جواب دے۔ ان نشاناتِ راہ کو شناخت کرنے کی قابلیت کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اگر یہ نشاناتِ راہ بھڑ کی رہنمائی کی قابلیت رکھتے ہیں، تو ان کی شناخت محض منفرد اشیا کی صورت میں نہ ہونی چاہیے، بلکہ ان کی شناخت اس صورت میں ہونی چاہیے کہ یہ ایسی اشیا ہیں، جو دیگر اشیا کے ساتھ خاص خاص مکانی تعلقات رکھتی ہیں ×

میرا خیال ہے کہ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ بھڑ کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کا نقشہ بناتی اور اس کو اپنے رہنما کے لئے بھرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کردار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس رقبہ کی اشیا کو بحیثیت اس کے شناخت کرتی ہے کہ یہ اس جغرافیائی کل کے حصے ہیں، جس کا ایک حصہ اس کا سوراخ ہے ×

اگر کوئی غالی قائل کرداریت مذکورہ بالا بیان پڑھے تو مجھے یقین ہے

کہ وہ اپنی ہنسی کو ضبط نہ کر سکے گا۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے تمام ممکن الحصول واقعات کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور نہیں کیا۔ ذیل میں ہم چند ایسے واقعات بیان کرتے ہیں، جن کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ ان بھڑوں میں سے اکثر کی عادت یہ ہے کہ جب یہ شکار کی تلاش میں سوراخ سے روانہ ہوتی ہیں، تو سوراخ کے کئی چکر کرتی ہیں اور ہر چکر میں بے قاعدہ اور بے ضابطہ طور پر سوراخ سے دور ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کو مسٹر و مسز پیکہم "مقام کا مطالعہ" کرنا کہتے ہیں، اور ہمارے نزدیک ان کا یہ خیال صحیح ہے، ورنہ اس عادت کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اگر بھڑ ارد گرد کی اشیا کی شناخت سے اپنا سوراخ نہ پائے تو اس کا یہ کردار بے معنی اور بے ہودہ رہتا ہے۔[۱] ہم کو معلوم ہے کہ بعض اور حیوانات جو دور دراز مقامات سے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں، مثلاً نامہ بر کبوتر، ایسا ہی کیا کرتے ہیں۔ گھونسلا بنانے یا انتخاب کرنے سے قبل ایک خاص رقبہ زمین کے چکر کاٹنے کے کوئی اور حیاتیاتی معنی معلوم نہیں ہوتے سوا اس کے کہ اس گھونسلے کی طرف لوٹ آنے میں آسانی ہو، جو اس مانوس قطعہ زمین میں بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ جب بھڑ تلاشِ شکار میں غائب ہو اور اس کے سوراخ کے ارد گرد کی اشیا ہٹالی جائیں یا کسی اور طرح بدل دی جائیں، تو وہ بھڑ سیدھی اپنے سوراخ کی طرف جانے کی بجائے کچھ دیر تک حالت تذبذب میں گھومتی رہتی ہے۔

علاوہ ازیں بھڑ کے اپنے سوراخ کو پا لینے کی سوائے اس افتراض کے اور کوئی توجیہ ممکن نہیں، کہ وہ ہماری طرح نشانات راہ کو تمام رقبہ اور ایک دوسرے کے تعلق سے شناخت کر سکتی ہے۔ قاری کو چاہیئے کہ وہ اپنے آپ کو ایک گھنے پہاڑی جنگل میں فرض کرے۔ اس جنگل میں اس کا ایک جھونپڑا ہے، اور اس کو ہر تلاشِ خوراک کی مہم کے بعد اس جھونپڑے کی طرف لوٹنا پڑتا ہے۔ اگر وہ عقلمند ہے، تو وہ

---

[۱] ۔ بعض بھڑیں اپنے شکار کو سوراخ کی طرف لاتے ہوئے آدھے راستہ میں چھوڑ دیتی ہیں، اور (غالباً اس مقام کی جغرافیائی حالت کا تعین کرنے کی غرض سے) وہاں سے روانہ ہو جاتی ہیں، اور کچھ دیر بعد لوٹتی ہیں۔ شکار کو اس طرح چھوڑنے سے قبل بھی وہ "مقام کا مطالعہ" کرتی ہیں، جس طرح کہ سوراخ کو چھوڑنے کے وقت کیا کرتی ہیں (مصنف)

بھی بھڑ ہی کا طرز عمل اختیار کرے گا۔ وہ بھی اس کے قریب کی چیزوں کو دیکھے گا اور پھر رفتہ رفتہ دور ہٹتا جائے گا اور مختلف نشانات راہ قائم کرے گا۔ یہاں تک کہ وہ ایک کافی بڑے رقبہ سے مانوس ہو جائے گا۔ اس کے بعد وہ خوراک کی تلاش صرف اسی رقبہ میں کرے گا۔ پھر جب وہ اپنے جھوپڑے کی طرف واپس آنا چاہے گا، تو صرف ایک نشانِ راہ کو پالینا، اور اس کی شناخت کر لینا کافی نہ ہوگا۔ اس سے اس کو کچھ مدد نہ ملے گی۔ اس کو ان تعلقات کو بھی یاد رکھنا پڑے گا جو اس نشان راہ اور دیگر نشاناتِ راہ میں ہیں، یا اس نشانِ راہ اور اس کے جھوپڑے میں ہیں۔

رُخی نظریہ "گھر لوٹ آنے" کی توجیہ کے قابل نہیں

لیکن کیا اصول رُخی کی بنا پر ایک سادہ تر تاویل ممکن نہیں؟ ایک مشہور میکانکی نے "خلوت پسند" بھڑ کے سوراخ کے پالینے پر نہیں بلکہ شہد کی مکھی کے اپنے چھتے کو پالینے پر اس اصول کے اطلاق کی بہادرانہ کوشش کی ہے۔ "گھر لوٹ آنے" کا یہ مسئلہ اس قدر اہم ہے کہ اس کوشش پر غور کر لینا مفید ہوگا۔ اگر یہ کوشش شہد کی مکھیوں کی صورت میں کامیاب ثابت ہو، تو پھر بھڑوں پر بھی بلاشبہ اس کا اطلاق ہو سکے گا۔ بیتھے[1] کا استدلال، اور اس کا نتیجہ، ایجازاً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے:۔ یہ تسلیم کرنا ناممکن ہے کہ ایک شہد کی مکھی، انسان کی طرح، مانوس اشیا و مقامات کی عقلی شناخت سے اپنے گھر کو تلاش کرتی ہے۔ پھر چھتے کی طرف اس کے لوٹ آنے کو میکانکی اضطراری حرکات کا ایک لمبا سلسلہ کہنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ رُخیاں اس کی مدد کرتی ہیں۔ اور چونکہ اس کے علاوہ کوئی اور توجیہ ممکن نہیں، لہٰذا ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں، کہ چھتے سے ایک غیر معلوم صورت کی توانائی خارج ہوتی ہے، اور شہد کی مکھی پر رُخی کے طور پر اثر کرتی ہے[2] ہم کو فرض

---

[1] Bethe

[2] "مکھیاں ایک ایسی قوت کی پیروی کرتی ہیں، جس کا ہم کو علم نہیں، اور جو ان کو (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۳)

کرنا پڑتا ہے، کہ جب تک کہ شہد کی یہ مکھی شہد سے خالی ہوتی ہے اس وقت تک یہ اس عجیب و غریب لا شعاع کی طرف توجہ نہیں کرتی، یا یہ اس کی طرف سلبیاً رُخی ہوتی ہے، اور جب یہ شہد سے لدی ہوتی ہے تو یہ اس کی طرف ایجاباً رُخی ہو جاتی ہے۔ اسی لئے جب یہ اڑتی ہے تو یہ خارج ہونے والی توانائی اس کو چھتے کی طرف پھیرتی ہے ×

اس قیاس کی تائید میں بیتھے نے کون کون سے واقعات بیان کئے ہیں؟ وہ ثابت کرتا ہے، کہ چھتے کو کاغذ یا پتوں کے پردے سے چھپا دینے سے اس مکھی کے چھتے کی طرف لوٹ آنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی، اور یہ کہ اگر چھتے کی جگہ بدل دی جائے، تو مکھیاں اس مقام کی طرف آتی اور وہاں گھومتی رہتی ہیں، جہاں اصل میں چھتے کا دروازہ تھا۔ بیتھے کا استدلال ہے، کہ ان، اور اسی طرح کے اور، واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکھیاں بصارت سے اس طرح مدد نہیں لیتیں، جس طرح کہ چھتے کو تلاش کرنے والا انسان لیا کرتا ہے۔ اس سے بیتھے یہ نتیجہ نکال لیتا ہے کہ بصارت ان کی رہنمائی نہیں کرتی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ بو بھی ان کی رہنمائی نہیں کرتی۔ لہذا بیتھے کا خیال ہے کہ ہم اشعاعی توانائی کی ایک غیر معلوم صورت کو فرض کرنے پر مجبور ہیں، جو ان کی رہنمائی کرتی ہے۔

وہ کون سے واقعات ہیں، جو اس قیاس کو غیر ضروری اور غیر محتمل بناتے ہیں؟

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اسی جگہ کی طرف لوٹنے پر مجبور کرتی ہے جہاں سے وہ اڑی تھیں"۔ (بیتھے) فیبر، جو کیڑوں میں عقل سے انکار کرتے ہوئے ان کو ایک خاص قابلیت "تمیز" سے متصف کرتا ہے ان کے اس "گھر لوٹ آنے" کو ایک "جغرافیائی حاسہ" کے فرض سے حل کرے گا۔ لیکن یہ اصطلاح "گھر لوٹ آنے کی جبلت" کی اصطلاح کی طرح محض مجموعہ الفاظ ہے، اگرچہ عوام کے لئے یہ الفاظ اس قسم کے تمام واقعات کی توجیہ کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ بہر کیف اپنی جہالت کو چھپانے کے لئے "جبلت" کی اصطلاح کا یہ استعمال بلاشبہ قابل افسوس ہے × (مصنف)

(۱) شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کے کردار کی اور صورتیں، جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، ایک اعلیٰ درجہ عقل پر دلالت کرتی ہیں، اور اگرچہ گھونسلے کی طرف لوٹنا ان کے دیگر افعال کے مقابلے میں، اعلیٰ تر سطح عقل کی طرف اشارہ کرتا ہے، تاہم یہی قابلیت (عقل کی یہ مخصوص صورت، یعنی ایک مقام کے علم حاصل، اور استعمال کرنے، یا اس کے ساتھ مانوسیت کو پیدا کرنے، اور اور مانوسیت کو بروئے کار لانے، کی قابلیت) ہے، جو کیڑوں میں مطلوبہ درجہ میں پائی جاتی ہے اور یہی ان کی زندگی کی سب سے بڑی مہم کو سر کرنے کے لئے ضروری ہے +

(۲) مکھیوں کے غیاب میں اگر چھتہ اصلی مقام سے کچھ دور ہٹا دیا جائے، تو مکھیاں اس مقام کی طرف عود کرتی ہیں جہاں یہ پہلے تھا، بلکہ یہ اس مقام کے ارد گرد گھومتی رہتی ہیں۔ بیتھے نے اس واقعہ کی توجیہ اس فرض سے کی ہے، کہ اس کی مفروضہ لاشعاع چھتے سے نہیں، بلکہ اس مقام سے خارج ہوتی ہے جہاں وہ چھتا فی الاصل تھا۔ اس طرح وہ ایک قیاس پر دوسرے کا اضافہ کرتا ہے اس واقعہ سے رُخی نظریہ کی اس غیر محتمل صورت کا انکار لازم آتا ہے، کہ ملکہ، یا چھتے کی بو چھتے کی طرف مکھیوں کی رہنمائی کرتی ہے ×

(۳)، یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے، جو سادہ مشاہدہ اور اختبار دونوں سے ثابت ہو چکا ہے، کہ مکھیاں چھتے سے دو میل سے زیادہ آگے نہیں بڑھتیں۔ اگر وہ اس حد سے تجاوز کر جاتی ہیں، تو پھر اکثر واپس نہیں آتیں۔

(۴) مکھیاں چھتے سے کچھ فاصلے پر ہوں، اور شام ہو جائے، تو وہ راستہ نہیں پاتیں +

(۵) لیکن سب سے زیادہ قطعی یہ مشاہدہ ہے، شہد کی مکھیوں کا ایک چھتہ اس طرح واقعہ تھا، کہ اس کی ایک طرف کا علاقہ تو سرسبز و شاداب تھا، اور دوسری طرف کا بالکل بنجر۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا،

کہ مکھیاں سرسبز علاقہ میں تو اکثر آیا جایا کرتی تھیں لیکن بنجر علاقہ کی طرف رخ نہ کرتی تھیں۔ دیکھا یہ گیا کہ سرسبز علاقہ میں دو میل کی حدود کے اندر اندر اگر کوئی مکھی چکر لگاتی تھی تو وہ نہایت آسانی سے واپس آجاتی تھی۔ لیکن جو مکھیاں کہ بنجر علاقہ کی طرف نکل جاتی تھیں ان میں سے اکثر ان ہی حدود کے اندر رہنے کے باوجود واپس نہ آتی تھیں۔ نتیجے اس کا جواب دے گا کہ بنجر علاقہ میں مکھیوں کی رخی معکوس نہ ہوتی تھی۔ کیونکہ وہاں ان کو شہد ملتا ہی نہ تھا۔ افسوسناک بات یہ ہے کہ مکھیوں کو بنجر علاقہ کی طرف روانہ کرنے سے قبل ان کو غذا نہ دی جاتی تھی۔ مندرجہ ذیل ایک دلچسپ اور فیصلہ کن اختبار ہے:-

(۲) امریکہ کے علاقہ نیوانگلینڈ میں جنگلی شہد کی مکھیوں کا شکار ایک ایسا مشغلہ ہے جس پر بہت سے ماہرین اپنا وقت ضائع کرتے ہیں۔ مکھیوں کے چھتے کا پتہ لگانے کے لئے جو طریقہ یہ استعمال کرتے ہیں وہ ہماری موجودہ بحث کے لئے بہت اہم ہے۔ شکاری ایک مکھی پکڑتا ہے۔ اس پر ایک نشان بنا کر وہ اس کو ایک ڈبے میں بند کر دیتا ہے جہاں یہ مکھی شربت پیتی ہے۔ جب یہ سیر ہو جاتی ہے تو یہ چھوڑ دی جاتی ہے۔ اب یہ دبھڑوں کی طرح کچھ دیر چکر کھا کر[1] غائب ہو جاتی ہے۔ شکاری اس ڈبے کے پاس بیٹھ جاتا ہے اور اس کی واپسی کا انتظار کرنے لگتا ہے۔ اس کو شاذ ہی مایوسی ہوتی ہے۔ مناسب حالات میں وہ مکھی واپس آتی ہے (اور اس نشان سے اس کی شناخت کرلی جاتی ہے) اور اپنے ساتھ اوروں کو لاتی ہے۔ یہ بھی اس شربت سے اپنا پیٹ بھر لیتی ہیں، اور چھتے کی طرف روانہ ہوجاتی ہیں۔ ان کا یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ ڈبے کا تمام شربت ختم نہیں ہو جاتا۔ ان کی سمت پرواز پر غور کرنے سے

لہ۔ جب مکھی چھتے اور ڈبے کے درمیان بہت سے چکر لگا لیتی ہے، تو پھر وہ مقام کا مطالعہ نہیں کرتی (مصنف)

شکاری ان کے چھتے کے مقام کو پالیتا ہے۔ یہ مشاہدہ رخی نظریہ کے لئے ایک اور دقت پیدا کرتا ہے۔ اب فرض کرنا پڑتا ہے کہ ایک اور غیر معلوم قسم کی توانائی شربت سے بھی خارج ہوتی ہے اور یہ کہ جب مکھیاں شہد سے خالی ہوتی ہیں، تو وہ اس کی طرف ایجاباً رخی ہوتی ہیں[۱]

(۷) ہر چھتے کی اپنی مخصوص اشعاعی توانائی ہونی چاہئے جس کے لئے اس چھتے کی مکھیاں رخی ہونگی، اور یہ مکھیاں دوسرے چھتوں کی لا شعاعوں کی طرف توجہ نہ کرینگی، کیونکہ عام طور پر ہر مکھی اپنے چھتے کی وفادار ہوتی ہے۔

(۸) لبک، اور دیگر محققین نے جو اختبارات شہد کی مکھیوں پر کئے ہیں (اور جن کا اعادہ میں نے بھڑوں پر کیا ہے، اور ہمیشہ وہی نتائج حاصل کئے ہیں) ان سے معلوم ہوتا ہے کہ بصارت مکھیوں کی رہنمائی کرتی ہے کیونکہ جب چھتے کے ارد گرد کی اشیا رنگ یا صورت میں بدل دی جاتی ہیں، تو وہ مکھیاں اپنے چھتے کی طرف اس یقین اور صحت کے ساتھ نہیں آتیں جیسے کہ وہ بالعموم آیا کرتی ہیں[۲]

---

[۱] خود بیتھے نے بھی ایسے ہی واقعات بیان کئے ہیں، اور یہی اس کے قیاس کی تردید کے لئے کافی ہیں، اس کا بیان ہے کہ ایک ڈبے میں چھتے کو رکھا جائے اور اس سے کچھ فاصلے پر جا کر مکھیوں کو چھوڑا جائے، تو بعض تو کچھ دیر ادھر ادھر اڑنے کے بعد اس مقام کی طرف لوٹ آتی ہیں، جہاں وہ ڈبے میں سے باہر نکلی تھیں، خواہ یہ مقام سطح زمین سے چھ فٹ اونچا ہی ہو۔ باہر نکلنے کا یہ مقام چھتے سے جس قدر دور ہوتا تھا، اوسی قدر زیادہ نسبت ان مکھیوں کی ہوتی تھی، جو اس مقام کی طرف عود کرتی تھیں۔ لہذا بیتھے منطقی طور پر یہ فرض کرنے پر مجبور ہے کہ اس کی غیر معلوم توانائی نہ صرف اس مقام سے خارج ہوتی ہے جہاں چھتہ تھا، بلکہ اس مقام سے بھی جہاں وہ ڈبہ تھا، جس سے کہ مکھیاں باہر نکلی تھیں۔ لیکن وہ اس لغویت کو بھی اس افتراض پر ترجیح دیتا ہے کہ مکھیوں میں بھی ہماری ہی جیسی عقل کا ایک شمہ موجود ہے (مصنف)

[۲] ان واقعات (جن میں بیتھے کے بیان کردہ واقعات بھی شامل ہیں) (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

(۹) ہم فرض کر سکتے ہیں کہ خلوت پسند بھڑوں کے اپنے سوراخوں کی طرف لوٹ آنے پر رُخی نظریہ کے اطلاق میں جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کو دیکھ کر تو غالی سے غالی کردار کی بھی ذرا دیر کے لئے سوچنے لگے گا اس نظریہ کو مندرجہ ذیل افتراضات کرنے پڑتے ہیں :- (الف) ہر بھڑ اپنے سوراخ میں اس اشعاعی توانائی کا ایک منبع رکھتی ہے جو اس کے لئے مخصوص ہے کیونکہ بعض اوقات ایک چھوٹے سے رقبہ میں سینکڑوں بھڑیں سوراخ بناتی ہیں اور نہایت آزادی کے ساتھ ان کے اوپر گھومتی رہتی ہیں (ب) بھڑ توانائی کی اس منبع کی طرف اس وقت تک سلبا رُخی رہتی ہے جب تک کہ اس کے پاس شکار نہیں ہوتا۔ (ج) شکار اس کی رُخی کی علامت کو معکوس کر دیتا ہے۔ (د) اور یہ علامت اس وقت پھر معکوس ہو جاتی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی تاویل بیتھے نے یہ کی ہے کہ مکھیاں بصری ارتسامات کی طرف اعتنا نہیں کرتیں۔ لیکن ان پر غور کرتے وقت ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مکھیوں کی بصارت ہماری بصارت سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ ان کی آنکھوں میں قعری بصارت کا مرکزی رقبہ نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ مرئی میدان کا ایک بڑا رقبہ ان کی رہنمائی کرتا ہے نہ کہ اس رقبہ کی چھوٹی چھوٹی خصوصیات۔ یہ سوال کہ رنگ اور صورت (بالخصوص پھولوں کی) کہاں تک کیڑوں کی رہنمائی کرتے ہیں اب تک زیر بحث ہے۔ اس کے متعلق بہت سے مشاہدات کئے گئے ہیں۔ پروفیسر بووی اے Bouvier نے ان مشاہدات کے نتائج کو مختصراً اس طرح بیان کیا ہے :- "رنگ اور صورت کے بصری احساسات کیڑوں کی پھولوں کی طرف رہنمائی کرنے میں یقیناً بہت اہم ہوتے ہیں" پھر وہ لکھتا ہے :- "وہ اکتسابی تجربہ سے فائدہ اٹھاتا جاتا ہے۔ جب وہ اپنی تلاش میں محض اتفاق یا اپنے حواس کی مدد سے مٹھائیوں پر پہونچتے ہیں یا قریب وہ (یعنی بے رس) پھولوں کی طرف جا نکلتے ہیں تو وہ مقامات اور شکلوں کی یادداشتوں کو استعمال کر کے مقدم الذکر کی طرف دوبارہ آتے ہیں اور موخر الذکر سے پرہیز کرتے ہیں۔" اور "ہوا کے کیڑے مقامات کو بہتر طریقے سے اور آسانی کے ساتھ یاد رکھ سکتے ہیں اور ان کی مرکب آنکھوں کی پچی کارانہ بصارت اس میں ان کی مدد کرتی ہے" (مصنف)

جب یہ شکار انڈوں کے ساتھ سوراخ میں رکھ دیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کرداریوں کا کردار اس نظریہ پر بہت اثر کرتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ کیڑوں کے "گھر لوٹ آنے" کا "رُخی" نظریہ فکر کا نہیں بلکہ لسانی آلات اور مشینوں کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔

لہٰذا شہد کی مکھیوں کے "گھر لوٹ آنے" کی توجیہ رُخی نظریہ کی بنا پر ناممکن ہے اور اس لئے "خلوت پسند" بھڑوں پر اس کے اطلاق کی کوشش ہی لغو ہو گی ہم کو حیوانات کی ذہنی قوتوں کے متعلق اپنے عقائد کو اس غیر مشتبہ امر واقعی کے مطابق بنانا ہے کہ اکثر حیوانات (یہاں تک کہ Limpet جیسے ادنیٰ حیوان میں بھی) میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ دور دراز مقامات سے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں۔ اور اس کا انحصار انسانوں کے گھر لوٹ آنے کی قابلیت کی طرح زیادہ تر اس مانوسیت پر ہوتا ہے جو وہ ایک خاص رقبہ میں گھوم کر پیدا کرتے ہیں[1]

---

[1] ایل۔ بی۔ ایرے L. B. Arey اور ڈبلو۔ جے۔ کروزیر W. J. Crozier نے حال ہی میں Onchidium کا بغور اور باحتیاط مطالعہ کیا ہے۔ یہ ایک پلپلی قسم کا جانور ہے جو سلسلۂ تجسیم میں عام Limpet کا ہم پایہ ہے۔ سمندر کے اتر جانے کے بعد جب جانوروں کے گھر اور گھونسلے نظر آنے لگتے ہیں تو یہ بھی Limpet کی طرح چٹانوں اور پہاڑیوں پر چکر لگایا کرتا ہے۔ ایرے اور کروزیر کی رپورٹ ہے کہ "ہر Onchidium اپنے اپنے سوراخ کی طرف لوٹتا ہے۔ چٹان خواہ کسی قدر گھری گئی ہو اور ان کے سوراخ خواہ کسی قدر قریب ہوں کوئی Onchidium اپنے ذاتی سوراخ کو پانے میں غلطی نہیں کرتا حالانکہ سوراخوں میں سے نکلنے کے بعد وہ سب مل جل کر ...... ایک میٹر کے رقبہ میں ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں"۔ اس کے علاوہ "ایک Onchidium کو اس کے سوراخ میں سے نکال کر ایک میٹر یا اس سے کچھ زیادہ فاصلے پر سوراخ کی دوسری جانب چھوڑا گیا۔ یہ بالعموم بلا تکلف و تردد مڑکر اپنے سوراخ کی سمت میں روانہ ہو گیا"۔ ان واقعات کے تمام امکانات (جن میں رُخی اصول بھی شامل ہے) پر غور کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ "ہم عارضی طور پر اس رائے کے اظہار پر مجبور ہیں کہ Onchidium (بقیہ صفحہ آئندہ پر)

گھر لوٹ آنے کی قابلیت تو وہ چیز ہے جس پر میکانکیت کو مجبوراً سب سے پہلے غور کرنا پڑتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ بتھے کو اپنی کوشش میں کتنی بڑی ناکامی ہوئی اور جہاں تک مجھے علم ہے یہ واحد میکانکی کوشش ہے۔ خلوت پسند بھڑ کا اپنے سوراخ کی طرف لوٹنا صرف ماحول کی اس واقفیت کی بنا پر ممکن ہو سکتا ہے جس کو بھڑ اوسطاً بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اپنے سوراخ کی طرف کسی داخلی حالت کی مدد سے پہونچتا ہے جو ماحول کے تعلق سے سوراخ کے مقام کی یاد تازہ کرتی ہے"۔ ... معلوم ایسا ہوتا ہے کہ "گھر لوٹ آنا" زیادہ تر ان داخلی حالات پر موقوف ہوتا ہے جو مخصوص مقامات کی یاد کے مشابہ ہوتے ہیں۔" ڈاکٹر ایچ پیائراں Dr: H Pieron نے Limpets کے "گھر لوٹ آنے" کا بھی اسی طرح مطالعہ کیا ہے۔ یہ اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ Limpet چٹان کی سطح پر اپنے مقام کو اس سطح کے ڈھلوان اور بے قاعدگیوں سے اکتسابی مانوسیت کی مدد سے پاتی ہے۔ ان تمام مشاہدات سے بتھے اور دیگر میکانکیوں کے اس ادعائی افتراض کی کلی تردید ہو جاتی ہے کہ بو یا دیگر احساسی ارتسامات Limpet اور اس کے ہم نسبت حیوانات کی ان کی سوراخوں کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ کیڑوں کے "گھر لوٹ آنے" کے واقعات کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے وہ میرے تعصب کا نتیجہ معلوم ہو۔ لہٰذا میں اپنی تائید میں پروفیسر ایس جے جے ننگس کے چند فقرے نقل کروں گا جو میری طرح محض ماہر نفسیات ہی نہیں بلکہ ایک مشہور و مستند ماہر حیوانیات بھی ہے۔ وہ لکھتا ہے: "لبک، بٹل ریپن Buttle Reepen مسٹر و مسز پیکہم، ویگنر Wagner اور دیگر محققین کے اختبارات سے صاف طور پہ معلوم ہوتا ہے کہ شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کی "گھر لوٹ آنے" کی طاقت ان کیڑوں کے ذاتی تجربے پر موقوف ہوتی ہے۔ کیڑے بالکل اسی طرح اور اسی طریقے سے گھر واپس آتے ہیں جس طرح اور جس طریقے سے نامہ بر کبوتر واپس آیا کرتے ہیں۔ اس میں اس خاص مقام کی وہ واقفیت شامل ہوتی ہے جو اس سے قبل حاصل ہو چکی ہے"۔ (صـــ ۱۹۳ Animal Intelligence)

"گھر لوٹ آنے" کی تمام مثالیں ابھی تک حل نہیں ہوئی ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

گھومنے میں حاصل کرتی ہے۔ اس میں بہت بڑی حد تک گزشتہ فعل کا موجودہ فعل کی رہنمائی کے لئے استعمال شامل ہوتا ہے۔ لہذا "عقلی" اور "عقل" کے مسلمہ معنوں میں یہ ایک عقلی کردار ہے۔ میرا یہ دعوی نہیں کہ بھڑ اپنے سوراخ میں سے نکلنے کے وقت اپنے آپ سے کہتی ہے۔ "مجھے چاہئے کہ میں ادھر ادھر چکر لگا کر اپنے سوراخ کے مقام کو بخوبی معلوم کر لوں تاکہ بچوں کے لئے جھانجھا پکڑنے کے بعد مجھے اس کی طرف واپس آنے میں دقت نہ ہو"۔ سوراخ کی طرف واپس آنا ایک بہت زیادہ عقلی کردار ہے۔ لیکن باوجود اس کے عقل بلحاظ وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ یہ وہ عقل ہے، جو جبلت کی غلام ہے۔ یہاں عقل جبلت کی مدد کرتی ہے اور یہ مدد بہت ضروری ہے۔ اس کے بغیر جبلت بے کار ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے عقل اور جبلت، اور جبلت اور عقل کا یہ تعلق عالمگیر ہے۔ جبلی فعل کی سب سے زیادہ مشین کی طرح کی مثالوں (یوکا کے پروانے کا انڈے دینا جس کا نمونہ ہے) کو نظر انداز کرنے کے بعد کہا جا سکتا ہے کہ عقل اور جبلت میں ہمیشہ اسی طرح گہرا اور قریبی تعاون ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر بالکل بے کار ہوتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) چنانچہ کبوتروں پر ابھی بحث اور اختبارات ہو رہے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ بعض اوقات گھوڑے، کتے اور بلیاں ایک غیر مانوس علاقہ میں دور دراز مقامات سے گھر لوٹ آنے کی ناقابل توجیہ قابلیت کا اظہار کرتی ہیں۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ بہت سی بے تکی آوارہ گردیوں کی مثالیں ہیں۔ پرندوں کی ترک الوطنی اب بھی بہت سے غیر محلل مسائل پیش کرتی ہے۔ اگر، جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، یہ سچ ہے کہ ایک نوع کے جوان پرندے ترک وطن میں بوڑھے پرندوں پر سبقت لے جاتے ہیں، تو جتنی توجیہات کہ اس وقت تک پیش کی گئی ہیں، ان میں سے کوئی بھی واقعات کے مناسب حال نہیں، سوائے اس قیاس کے، جس کو قومی، یا موروثی، حافظہ کہا جا سکتا ہے۔ ایک زرین چڑیا (Plover) امریکہ کے انتہائی شمال سے انتہائی جنوب کے درمیان چکر لگاتی ہے، اور ہر چکر میں نیا راستہ اختیار کرتی ہے۔ یہ بھی قومی حافظہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بر خلاف چند افراد ایسے بھی پائے گئے ہیں، جو ترک وطن کے بعد ایک ہی مقام کی طرف واپس آتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فردی حافظہ پر دلالت کرتا ہے × (مصنف)

ہے۔ اگر ہماری آئندہ تحقیقات سے ہمارے اس بیان کی تصدیق ہو جائے تو پھر ہم کو اس تعلق کی نسبت پروفیسر برگسان کے بیان سے یہ کہ کر انکار کرنا پڑے گا کہ یہ ایک سنگین اور گمراہ کن غلطی ہے۔

ہم یقین کے ساتھ کہ سکتے ہیں کہ بھڑ کا اپنے سوراخ میں سے باہر نکلنے کے بعد سوراخ کے ارد گرد چکر کھانا جبلی ہے۔ یہ جبلی افعال کے ایک مرکب اور پیچیدہ سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس سلسلے کی ہر کڑی آئندہ کڑی کے لئے بھڑ کو تیار کرتی ہے لیکن سوراخ کے ماحول کی خصوصیات کو معلوم کرنا ایک ذہنی فعلیت ہے جو متعاقباً علم میں آئی ہوئی تفاصیل کو ایک طرح کُل میں ترکیب دیتی ہے۔ اس تجربہ سے بھڑ کی ذہنی ساخت میں ایک ایسا تغیر پیدا ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور سوراخ کی طرف اس کی رہنمائی کرنے میں کام کرتا ہے۔ پھر تمام رقبہ کو پہلے ہی سے چھان مارنے کا عمل بھی بالکل ایسا ہی ہے لیکن یہ زیادہ عام، زیادہ متنوع اور زیادہ دقیق ہوتا ہے×

جبلی فعل کے عقلی انضباط کی دیگر مثالیں

اب ہم بھڑوں کے بعض اور افعال پر سرسری نگاہ ڈالیں گے۔ تمام "خلوت پسند" بھڑوں میں سے Ammophila نے انتہائی شہرت حاصل کی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو اس کے کردار کے متعلق فیبر کا دلکش بیان ہے اور کچھ پروفیسر برگسان کی اس کردار کی دلاویز تاویل×

فیبر کا بیان ہے کہ یہ بھڑ جھانجھے کا شکار کرتی ہے۔ اس میں یہ اس کو پکڑتی ہے اور نہایت صحت کے ساتھ اس کے بڑے بڑے عصبی عقدوں پر ڈنگ مارتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مرتا تو نہیں لیکن مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ اس کو اپنے سوراخ میں لے جاتی ہے اور اس پر انڈے دے کر ان بچوں کے لئے تازہ خوراک (اس لئے کہ یہ زندہ رہتا ہے) کے ذخیرے کے طور پر چھوڑ جاتی ہے جو ان انڈوں سے نکلنے والے ہیں۔ ان دونوں مشاہیر مصنفین کا مدعا یہ ہے کہ اگر یہ جھانجھا مفلوج ہونے کی بجائے مرجائے تو یہ بچوں کے لئے بے کار ہو جاتا ہے اور اس طرح جبلی فعلیت کا یہ دور

اپنی طبعی غایت کو نہیں پہونچتا۔

فیبر کا خیال ہے کہ اس کردار میں خدائے تعالی کا ہاتھ مداخلت کرتا ہے۔ بوگساں[1] نے بھڑ کی اس قابلیت کو جراح کی مہارت سے تشبیہ دی ہے جس کے ساتھ ماہر عضویات کی بصیرت اور تشریح اجسام مقابلہ کا علم بھی شامل ہے۔ وہ اس حیرت انگیز فعل کی توجیہ اس فرض سے کرتا ہے کہ بھڑ میں اپنے شکار کے ساتھ ایک جبلی ہمدردی ہوتی ہے جس سے اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا کونسا مقام قابل جراحت ہے۔

لیکن میرا خیال ہے کہ یہ دونوں مشاہیر مصنفین بھڑ کے اس فعل کی تعریف کرنے میں ایسے گم ہوئے ہیں کہ انہوں نے اس پر جھانجھے کے نقطہ نظر سے غور نہیں کیا۔ بہرکیف اس کردار کے مزید مطالعہ سے معلوم ہوا ہے کہ فیبر کا بیان اور برگساں کی تاویل دونوں بالکل سائنٹفک نہیں۔ مقدم الذکر کی آنکھوں پر تو دینیاتی عقائد نے پٹی باندھی اور موخر الذکر کی آنکھوں پر فلسفیانہ نظریہ نے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسٹر و مسز پیکھم نے اس بھڑ کے کردار کا مشاہدہ کیا ہے اور اس کو قابل تعریف غیر جانبداری سے بیان کیا ہے۔ ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ (۱) بھڑ ہمیشہ عین عقدوں پر ڈنگ نہیں مارتی۔ بلکہ یہ اپنے شکار کے اوپر کھڑی ہو کر مختلف ٹکڑوں کے درمیان جوڑوں پر ڈنگ مارتی ہے جہاں کا چمڑا بہت نرم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ نیچے کی طرف بھی ڈنگ مارتی ہے جہاں اس کا ڈنگ طبعاً جھانجھے پر پڑ سکتا ہے (کیونکہ وہ اس کے اوپر کھڑی ہوئی ہے) پھر وہ ڈنگ مارنے کی حرکت کو متعدد بار اور مختلف مقامات پر بے قاعدگی کے ساتھ دہراتی ہے۔ اور (۲) یہ کہ جھانجھا بعض اوقات صرف مفلوج ہی نہیں ہوتا بلکہ مر بھی جاتا ہے اور بعض اوقات نہ مرتا ہے نہ مفلوج ہوتا ہے۔ لیکن بہر صورت بچہ اس کا گوشت کھاتا ہے اور اس کی سڑاہند یا اس کے پیچ و خم کھانے کی پروا نہیں کرتا۔

پیکھم کا بیان اس لئے اور بھی قیمتی ہے کہ اس سے زنجیری اضطرار کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔ اگر فیبر کا یہ قول تمام صورتوں پر صادق آتا کہ بھڑ ہمیشہ جھانجھے

---

[1] ۔ جن الفاظ میں اس نے اس کو بیان کیا ہے ان سے تو کم از کم یہی مترشح ہوتا ہے (مصنف)

کو بالکل ایک ہی طریقے سے پکڑتی ہے، اور اس کو ڈنک مارتی ہے، اور اس میں ہمیشہ ایک ہی سلسلہ حرکت ہوتا ہے، تب تو اس سلسلہ حرکات کا زنجیری اضطرارات کا سلسلہ کہنا جائز ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر (جیسا کہ پیکھم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے) مختلف بھڑیں اور ایک ہی بھڑ مختلف اوقات میں جھانجھے کو ایسی حرکات سے پکڑتی ہیں، جو بلحاظ ترتیب اور سمت، ہر موقع پر مختلف ہوتی ہیں، تب زنجیری اضطرار کا نظریہ کم صحیح معلوم ہوگا، کیونکہ یہ نظریہ حرکات کی مشین کی طرح کی صحت، باقاعدگی اور ثبات و استقلال کو فرض کرتا ہے، اور فیبر کے بیان سے یہ سب مترشح ہوتی ہیں[۱]۔

ایک مثال پر غور کرو، جس میں مسٹر و مسز پیکھم نے فیبر کے بیان کا تکملہ کیا ہے، جس کا نتیجہ خود فیبر، ایم برگسان، اور نظریہ زنجیری اضطرار کے دیگر قائلین کے لئے بہت اضطراب انگیز ہوا۔

فیبر نے بیان کیا ہے کہ بھڑوں کی ایک نوع جب شکار کو اپنے سوراخ کے پاس لاتی ہے، تو ہمیشہ اس کو باہر ہی چھوڑ کر اکیلی اندر جاتی ہے، اور کچھ دیر بعد واپس آکر اس کو پکڑتی ہے، اور سوراخ کے اندر گھسیٹتی لے جاتی ہے۔ ایک موقعہ پر فیبر نے مندرجہ ذیل تجربہ کیا:۔ جب وہ بھڑ اپنے شکار کو باہر چھوڑ کر سوراخ کے اندر گئی، تو اس نے اس کو سوراخ سے کچھ پرے ہٹا دیا۔ بھڑ باہر نکلی، اور اپنے شکار کی تلاش کرنے لگی۔ اس کو پالینے کے بعد وہ اس کو کھینچ کر پھر سوراخ کے پاس لائی اور دوبارہ اس کو وہیں چھوڑ کر اندر چلی گئی۔ فیبر نے اس کو پھر کچھ دور ہٹا دیا۔ بھڑ پھر باہر نکلی، شکار کی تلاش کرکے سوراخ کے اندر "صفر الیدین" داخل ہونے کی جبلی رسم ادا کی۔ بہت دفعہ ایسا ہی کیا گیا، یہاں تک فیبر نے تھک کر ہار مان لی، اور یا لا بھڑ ہی کے ہاتھ رہا۔ کس قدر حیرت انگیز اور غیر ممکن التفحص جبلت ہے! اور عقلی فعل سے کس قدر مختلف اور عدیم المطابقت! کیا ہم اس کو فیبر کے قول کے مطابق خدائے تعالیٰ کے ہاتھ کی مدد کہینگے؟ یا کیا یہ زنجیری اضطرار کے اصول کی ایک مثال ہے، جیسا کہ میکانکی اس کو سمجھتے ہیں؟ یا کیا برگسان کے ہم زبان ہو کر ہم کو کہنا

---

[۱] مسٹر و مسز پیکھم کا بیان ہے:۔ "بھڑوں کی جتنی انواع کا ہم نے مطالعہ کیا ہے، ان کی طرح اس میں بھی افراد میں نہ صرف بلحاظ طریق عمل، بلکہ بلحاظ مزاج و عقل دلچسپ اختلاف پایا۔" (مصنف)

پڑے گا کہ یہ کیڑوں میں جبلت اور عقل کی کلی علیحدگی کی ایک مثال ہے، لیکن خبردار! رائے قائم کرنے میں جلد بازی نہ کرو کیونکہ تمام واقعات تو ابھی بیان ہوئے ہی نہیں۔ مسٹر و مسز پیکہم نے اسی اختبار کو اسی نوع پر دُہرایا۔ شروع شروع میں تو نتیجہ وہی تھا۔ لیکن یہ دونوں میاں بیوی ثابت قدم رہے اور اس کو برابر دُہراتے رہے یہاں تک کہ بھڑ نے رسمی فعل کو ترک کیا اور اپنے شکار کو سوراخ کے باہر چھوڑے بغیر اندر گھسیٹتی لے گئی۔ عقل اور جبلت کے تعاون و تعامل کی کیا عمدہ مثال ہے! غیر معقول جبلی خصلیت کے اس قدر اعادوں کے بعد عقل کی روشنی پیدا ہوئی اور جبلت کی وہ مدد کی کہ جس کے بغیر جبلت اکثر ناکام رہتی ہے۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ امریکی مشاہدہ کرنے والے زیادہ باخبر تھے؟ یا یہ کہ نئی دنیا کے بھڑ پرانی دنیا میں رہنے والے اپنے رشتہ داروں کے مقابلے میں زیادہ روشن خیال اور ترک رسوم کی طرف مائل تھے؟ کیا یہ قوار کے انفرادی اختلاف یا حسنِ اتفاق کا نتیجہ تھا؟ اس کا فیصلہ کون کرے گا اور کس طرح ہوگا؟ بہرکیف یہ منجملہ ان عجیب و غریب واقعات کے ہے جو بیان کئے گئے ہیں اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثبت زنجیری جبلت میں افعال کی ترتیب مستقل یا غیر متغیر ہوتی ہے حالانکہ نظریہ زنجیری اضطرار کی رو سے ان کو ایسا ہونا چاہیئے تھا۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہاں بھی حیوان ایک کڑی کو حذف کرنے یا اس کا اعادہ کرنے یا عام سلسلہ و ترتیب افعال کو بہت طرح سے بدل کر ان کو غیر معمولی حالات کے مطابق بنانے کی قابلیت کا اظہار کرتی ہے۔ بھڑ کی عقل نے ایک مسئلہ حل کیا جو انسان کے ناقابل تشفی استعجاب نے پیدا کیا تھا اور جس سے اس کو کبھی معاملہ نہ پڑا تھا۔

عله۔ اس بات کی شہادت کہ بھڑوں کے جبلی افعال ہر صورت میں مقررہ محدود اور یکساں نہیں ہوتے ان انواع میں ملتی ہے جو طفیلی ہوتی ہیں یعنی جو خود شکار کرنے کی بجائے اپنی ہم نسبت انواع کے شکار کو چھین لیتی ہیں اور اس پر انڈے دیتی ہیں۔ لیکن اس لحاظ سے سب سے زیادہ دلچسپ اس نوع کے اراکین ہیں جو (جیسا کہ فرٹن Ferton نے بیان کیا ہے) بعض اوقات تو خود شکار کرتے ہیں اور بعض اوقات اس شکار کو کام میں لاتے ہیں جو کسی اور ہم نسبت نوع کی بھڑوں نے مارا ہے۔ (مصنف)

عقلی فعل کی ہزاروں مثالوں میں سے چند اور یقیناً کافی ہوں گی۔ بھڑوں کی ایک نوع گھاس کے ڈھیر میں سوراخ بناتی ہے جس کا قطر ہمیشہ ایک ہی نہیں ہوتا۔ مسٹر و مسز پیکھم کا بیان ہے کہ جو بھڑ ایک خاص قطر کا سوراخ بناتی ہے وہ اپنے شکار کے لئے جھلا اور کیڑوں کے اس کیڑے کا انتخاب کرتی ہے جو آسانی سے سوراخ کے اندر گھسیٹا جا سکتا ہے۔ کیا اس سے جسامت کے مقابلے کی تصدیق کی طرف اشارہ نہیں ہوتا؟ جس شخص کو اپنے بچوں کے لئے محض اندازے سے جوتے لانے کا تجربہ ہے وہ بھڑ کے اس کمال کی قدر کرے گا!

بھڑوں کی ایک اور نوع مکڑیوں کا شکار کرتی ہے اور اس کو منہ میں پکڑ کر الٹے پاؤں چلتی ہوئی سوراخ کے اندر کھینچ لے جاتی ہے۔ ایک بھڑ نے ایک مکڑی کو پیٹ پر سے پکڑا لیکن مکڑی کی پھیلی ہوئی ٹانگوں کی مزاحمت کی وجہ سے اس کو کھینچ نہ سکی۔ اس نے بہت کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہوئی۔ اس پر اس نے مکڑی کو چھوڑ کر پچھلی طرف سے پکڑا اور الٹے پاؤں چلتی ہوئی نہایت آسانی سے اس کو کھینچ کر لے گئی کیونکہ مکڑی کی ٹانگیں چھتری کی طرح تہ ہو گئی تھیں۔

میں Ammophila کی ایک مثال اور بیان کروں گا۔ یہ بھڑ اپنا گھر زمین میں ایک ترچھا سوراخ کھود کر بناتی ہے۔ جب وہ اس کے اندر اپنے انڈے اور جھانجھا (یہ زندہ ہو یا مردہ مفلوج ہو یا پیچ و خم کھاتا ہوا) رکھ دیتی ہے تو سوراخ کو بند کرنا شروع کرتی ہے۔ جب یہ سوراخ بھر جاتا ہے تو وہ اس نہایت صفائی کے ساتھ ہموار کر دیتی ہے اور اس طرح مٹی کا کوئی ڈھیر یا گڑھا باقی نہیں رہتا۔ ایک موقعہ پر مسٹر و مسز پیکھم نے دیکھا کہ اس نے سوراخ بند کیا اور معلوم ایسا ہوتا تھا کہ فعلیتوں کا تمام سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ لیکن وہ گئی اور منہ میں ایک چھوٹی سی کنکری لائی اور اس سے سوراخ کے منہ پر کی نرم مٹی کو بار بار کوٹنا شروع کیا۔ اب فیبر یا بوگسمان یا دیگر میکانکی اس حد درجہ بے قاعدہ کردار کے متعلق کیا ارشاد فرمائیں گے؟ یہ کردار ہر نظریے کے لئے مہلک ہے سوائے اس عام نظریے کے کہ جبلت اور عقل میں نہایت گہرا تعاون ہوتا ہے اور یہ کہ بھڑ میں بہت سی جبلت کے ساتھ تھوڑی سی عقل بھی ہوتی ہے۔ یہاں Ammophila ایک اوزار استعمال کر رہی ہے! یہ تو وہ کردار ہے جو انسان کے لئے مخصوص اور اس کی نوع کا طغرائے امتیاز سمجھا جاتا تھا۔

اگر مذکورہ بالا مثال اپنی قسم کی تنہا مثال ہوتی، تو کہا جا سکتا تھا، کہ یا تو پیکہم نے مذاق کیا ہے، یا یہ کہ انہوں نے اوروں کو الو بنانے کی کوشش کی ہے، یا پھر یہ کہ یہ ان کے مشاہدے، یا حافظے کی غلطی ہے۔ لیکن دینیاتی، فلسفیانہ اور میکانکی نظریہ سازوں کی بدقسمتی سے یہ تنہا نہیں۔ اسی نوع کے ایک اور فرد کے ایسے ہی کردار کا امریکہ کے ایک دور دراز مقام میں ایک اور شخص نے نہایت عمیق مشاہدہ کیا ہے۔ تو کیا ہم ان دونوں بھڑوں کو ان مصلحین میں سے سمجھیں، جو اپنی نوع کو اوزاروں کے استعمال کی طرف لئے جا رہے ہیں؟ کیا ان کا یہ کردار اس انسان، یا بندر، کے کھیل کے مشابہ ہے، جس نے چھالیا توڑنے کے لئے ایک پتھر استعمال کیا، اور اس طرح ہاون دستہ کی ایجاد کے لئے راستہ صاف کیا؟ ان واقعات کی کوئی اور مناسب تاویل میرے سمجھ میں نہیں آتی[1]+

میں شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں کی حیات اجتماعی کے حیرت انگیز واقعات کے متعلق صرف ایک بات اور کہہ کر آگے بڑھ جاؤں گا۔ اس کی وجہ جیسا کہ میں اوپر کہہ چکا ہوں، یہ ہے کہ ابھی تک ان کی اتنی کافی تحلیل نہیں ہوئی ہے، کہ ان پر بحث کرنا مفید ہو۔ میں صرف اتنا کہوں گا، کہ جن لوگوں نے ان کا گہرا مطالعہ کیا ہے، ان میں سے کوئی بھی میکانکی نہیں۔ لبک، فیبر، فورل[2]، وہیلر[3]، واسمان[4]، یہ وہ لوگ ہیں، جنہوں نے اپنی عمروں کو ان

---

[1] پروفیسر ای ایل بووی اے، جو ایک نہایت غیر جانبدار اور وسیع المعلومات مصنف ہے، لکھتا ہے: "زنبوروں، موزونیتوں، تفرقی احساسیت کے مطابق مظاہر، اور عادات کو خودکار حیثیتوں میں بدلنے کی طاقت، کی وجہ سے کیڑے بالضرورت جبلت کے غلام ہوتے ہیں، جس کی فعلیت میں قسری افعال کا جزو غالب ہوتا ہے، اور ان قسری افعال میں دماغ کی طاقت غالب ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے، کہ ہم ان کو "اضطراری مشینیں" نہ کہہ سکیں، کیونکہ یہ اپنے آپ کو حالات کے مطابق بنانا، نئی عادات کا اکتساب کرنا، سیکھنا، اور سیکھی ہوئی باتوں کو ذہن میں محفوظ رکھنا، اور قوت تمیز کا اظہار کرنا، جانتے ہیں، بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے، کہ یہ اُن حیوانات میں سے ہیں، جو سوتے ہوئے چلا کرتے ہیں، اور جن کا ذہن بوقت ضرورت ہوشیار ہو جاتا، اور عقل کا ثبوت دیتا ہے، اسی وجہ سے یہ اس میکانکیت سے بعید ہوتے ہیں، جس کی وکالت پیتھے نے کی ہے" (مصنف)

[2] Forel

[3] Wheeler

[4] Wasmann

کیڑوں کے کردار کے مطالعہ کے لئے وقف کیا ہے۔ ان کی تاویلات اگرچہ باہم مختلف ہیں، تاہم یہ سب خالصۃً میکانکی عقیدہ سے انکار میں ہمزبان ہیں۔

جبلت اور عقل قابل انفکاک نہیں

میں چاہتا ہوں کہ کیڑوں کے کردار سے یہ بات متعلم کے ذہن نشین ہوجائے کہ جبلت اور عقل فعل یا فعل کی رہنمائی کے دو متخالف اصول نہیں۔ ظاہری علامتوں کے لحاظ سے تو جبلی فعل میں کوئی فرق نہیں۔ یہ سچ ہے کہ جب حیوان اور اس کے ماحول کے وہی مناسب و موزوں حالات دوبارہ پیدا ہوتے ہیں تو جبلی فعل کا اعادہ اس باقاعدگی کے ساتھ ہوتا ہے کہ یہ میکانکی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن عقلی کردار کے متعلق بھی بعینہ یہی کہا جاسکتا ہے۔ اگر ایک مہم کو سر کرنے کا بہترین طریقہ ہم کو معلوم ہوچکا ہے تو اگر ہم عقلمند ہیں تو اس مہم کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہم بعینہ وہی سلسلہ حرکات کرتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو سگرٹ بنانے یا بالوں میں کنگھی کرنے میں ملتی ہے۔ مختلف مواقع پر اس مہم کو مختلف طریقوں سے سر کرنے سے ہماری عقل میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ جب وہ عوارض حالات، جن میں ایک حیوان زندگی بسر کر رہا ہے، اس قسم کے ہوں کہ جبلی افعال اپنی غایات کو فوراً نہ پہونچ سکیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ افعال بلحاظ سمت، طریقہ اور ترتیب، مختلف ہوجاتے ہیں اور وہ حیوان اپنی مساعی میں ثابت قدم رہتا ہے۔ فوری کامیابی کے حصول میں مشکلات اور ناکامیوں کی حالت میں اس اختلاف اور ثابت قدمی کی مثالیں "خلوت پسند" بھڑوں کے کردار میں بکثرت ملتی ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ بھڑیں اپنے شکار کو اس کی جسامت اور شکل کے لحاظ سے مختلف طور پر کھینچتی، کاٹتی یا ڈنک مارتی ہیں۔ بعض صورتوں میں تو ان اختلافات کی ہوشیت اور کامیابی سے ہم کو حیرت ہوتی ہے۔ مکڑی کو پشت کی طرف سے پکڑنا، رسمی فعل کو ترک کرنا اور کنکری کو بطور ہتھوڑا استعمال کرنا اس کی مثالیں ہیں۔ ان اکا دکا مثالوں کی تاویل بہت مشکل ہے اگرچہ ان میں عقل کی صفت کے وجود سے انکار کرنا بھی دشوار ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم کردار کی وہ صورتیں ہیں، جو ایک نوع کے تمام افراد

میں نظر آتی ہیں، اور جن میں اس خاص فرد کا گزشتہ تجربہ موجودہ فعل کی غیر مشتبہ رہنمائی کرتا ہے۔
گھونسلے کی طرف واپس آنا ایسے افعال کی سب سے زیادہ حیرت انگیز اور مشہور عام مثال ہے۔
گھونسلہ بنانے سے قبل ایک خاص رقبہ زمین کو چھان مارنے کا میلان، گھونسلے کے قریبی پڑوس کے
خاص مطالعہ کا میلان، اور ان تمام انواع میں اس تجربہ کو خاص رقبہ زمین کے علم کی ایک منتظم
کل بنانے کی قابلیت، یہ تمام میلانات اور قابلیتیں ان میں خلقی ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف
جو علم کہ وہ اس مقام کا حاصل کرتے ہیں، وہ خلقی نہیں ہوتا، بلکہ بہت متعاقب ادراکات کا نتیجہ
ہوتا ہے۔

لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ ہم جبلی فعل اور عقلی فعل میں تفریق کس طرح کریں گے؟
ہم کہہ سکتے ہیں، کہ مقام کا مطالعہ جبلی ہے، اور سوراخ کی تلاش میں اس مطالعہ کا استعمال
عقلی ہے لیکن یہ امتیاز بھی فرضی اور قیاسی ہے، کیونکہ شکار کے ساتھ سوراخ کی طرف لوٹنے
میں ایک خلقی میلان بھڑ کی تحریک کرتا ہے، اور یہ میلان پیدا صرف اس وقت ہوتا ہے،
جب شکار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس میں ایسا جبلی ہیجان اس کی مدد کرتا ہے، جس کی آخری
غایت کا بھڑ کو علم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ جبلی خلقی ہیجان اپنی غایت کو صرف اس وقت
پہونچتا ہے، جب اس مقام کا اکتسابی علم اس کی مدد اور رہنمائی کرتا ہے × یہاں ظاہر ہے،
کہ جبلت عقل کے تعاون کی محتاج، اور اس پر دال، ہوتی ہے، اور اس کی مدد کے بغیر اس
فرد، یا نوع، کے لئے کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی۔ اور عقل ہمیشہ، اور صرف، جبلی ہیجانات
فعل کے تحت کام کرتی ہے۔ مختصر یہ، کہ کیڑوں میں جبلت اور عقل کا تعلق اس طرح
کا ہوتا ہے، اور یہی وہ حیوانات ہیں، جن میں جبلت کا خالص ترین، اور اصلی صورت میں،
اظہار ہوتا ہے۔ ہم دیکھیں گے، کہ تمام ریڑھ دار جانوروں، یہاں تک کہ انسان میں
بھی ان کا یہی تعلق قائم رہتا ہے +

باب چہارم

ریڑھ دار جانوروں کا کردار

ریڑھ دار جانوروں کے سلسلے میں مچھلیاں سب سے نیچے ہوتی ہیں۔ ان کا کردار زیادہ تر جبلی ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اکثر صورتوں میں یہ تقریباً میکانکی اور غیر عقلی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ مچھلی شکاری کے ہک اور چارہ سے بچ کر نکلتی ہے، لیکن پھر تھوڑی ہی دیر کے بعد اسی ہک میں اور اسی چارے سے گرفتار ہو جاتی ہے۔ تاہم ہر شکاری جانتا ہے کہ جس دریا میں سے مچھلیاں زیادہ پکڑی جاتی ہیں، ان میں Trout قسم کی مچھلی کس قدر چوکس اور ہوشیار ہوتی ہے۔ اس چوکسی اور ہوشیاری کو انتخاب کی طرف منسوب کرنا بھی ممکن معلوم نہیں ہوتا۔ اور یہ بات کہ مچھلیاں "سیکھنے" کی قابلیت رکھتی ہیں، ان مثالوں سے ثابت ہوتی ہے جن میں یہ گھنٹی کی آواز سن کر اپنا چارہ حاصل کرنے کے لئے دوڑی آتی ہیں۔ بعض مچھلیوں میں تو ایک مخصوص مقام کی طرف پلٹ آنے کی وہ قابلیت بھی ایک حد تک پائی جاتی ہے، جو ہم دیکھ چکے ہیں کہ بھڑوں کے ساتھ مختص ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس مچھلی میں ملتی ہے جو ایک گھر سوراخ میں انڈے دیتی ہے اور پھر اس کے آس پاس، حفاظت کی غرض سے، چکر لگاتی رہتی ہے۔ اس کے علاوہ بعض حیرت انگیز اگرچہ مشتبہ، مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں مچھلیاں سمندر کی طرف نکل جانے کے بعد اسی ندی میں پلٹ آتی ہیں۔

مچھلیوں کے بعد رینگنے والے حیوانات، اور ان حیوانات کا درجہ ہے جو پانی اور

خشکی دونوں میں رہتے ہیں۔ ان کے بعد پرندے اور دودھ پلانے والے جانور ہیں۔ ذہنی سلسلہ میں یہ مچھلیوں کے درجہ سے ذرا یوں ہی سے اونچے ہوتے ہیں۔

پرندوں میں جبلت غالب ہوتی ہے۔ ان کا ترک وطن، ان کا گھونسلا بنانا، ادرجفتی کھانا، ان کی زمزمہ سنجی، اور کھانے پینے اور شکار یا خوراک کی تلاش کا طریقہ، یہ تمام شئونِ کردار ہر نوع کے لئے کم وبیش مخصوص ہیں، اور ایک ہی نوع کے تمام افراد میں یہ ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں۔ یہی تمام باتیں ان کے جبلی ہونے کی یقینی علامات ہیں۔ لیکن تجربے کے زیر اثر جبلی کردار کی ان تمام صورتوں میں تغیر کی حیرت انگیز مثالیں بھی ثابت شدہ ہیں۔ چنانچہ پرندوں کی نغمہ سرائی دوسروں کی مثال کی وجہ سے بہت کچھ بدل جاتی ہے۔ طوطا اور مینا اس کی مثالیں ہیں، جو الفاظ نکالنا یا انسانی گیت گانا سیکھ جاتے ہیں۔

بحری بگلے ہل یا جہاز کا تعاقب کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ ۱۸۹۴ء کی انتہائی سردیوں میں تو وہ لنڈن برج کے اوپر آنا سیکھ گئے تھے، جہاں راہگیر اُن کو دانہ دُنکا دیا کرتے تھے۔ یہ ایک اکتسابی کردار تھا، جو اب ان کے ہاں موروثی ہوچکا ہے۔

نامہ بر کبوتر اگر ہر روز چھوڑا جائے، اور ہر روز گھر سے اس کا فاصلہ زیادہ کر دیا جائے، تو یہ بہت دور دراز کے مقامات سے اپنے گھر لوٹ آنا سیکھ جاتا ہے۔ ایک نئے، لیکن موزوں ومناسب مسالہ کی اگر بہتات ہو، تو بعض پرندے گھونسلا بنانے کے لئے اس چیز کو ترک کر دیتے ہیں، جس کو وہ عام طور پر استعمال کیا کرتے ہیں۔ پھر تقریباً تمام پرندے ایسی جگہوں میں گھونسلا بناتے ہیں، جہاں وہ دور دراز مقامات کی سیر وسیاحت کے بعد واپس لوٹ آتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں بھی "گھر پلٹ آنے" کی وہ قابلیت ہوتی ہے، جو بھڑوں میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوا کرتی ہے، اور جس میں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، جبلت اور عقل، یا بالفاظ دیگر، خلقی یا جبلی ہیجان (جو تمام نوع میں مشترک ہوتا ہے) اور اس علم وواقفیت، کا تعاون شامل ہوتا ہے، جس کو ایک فرد حاصل کرتا ہے، اور اس لئے جو اس فرد کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ایم برگساں نے ہم کو یہ نہیں بتایا کہ ارتقا کے دو مفروضہ متباعد سلسلوں میں سے پرندوں کو کس سلسلہ سے تعلق ہوتا ہے۔ اس سے یہ سوال کرنا ہی اس کے نظریہ کی تردید کرنا ہے۔

پرندوں کا نوع، جنسیت، اور افراد کو شناخت کرنا

پرندوں کے کردار کے حل طلب مسائل بے شمار ہیں۔ میں متعلم کی توجہ اس مسئلہ کی طرف منعطف کراؤں گا، جو خاص طور پر دلچسپ ہے۔ پرندے اپنی نوع کے افراد کو کس طرح پہچانتے ہیں؟ اور یہ کس طرح اپنے رفیق زندگی کا انتخاب کرتے ہیں، جس کے ساتھ اکثر پرند اپنی تمام عمر کاٹ دیتے ہیں؟ دوسرے سوال میں پہلا شامل ہے۔ لہٰذا ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ آواز، رنگ اور شکل کی خصوصیات وہ علامات ہیں، جو نوع، جنسیت اور افراد کی شناخت میں مدد دیتی ہیں۔ اس لحاظ سے آواز اور ہیرایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔ جہاں ایک بہت زیادہ مخصوص ہوتا ہے، وہاں دوسرا بالعموم بہت کم مخصص ہوا کرتا ہے۔

بلبل ہی پر غور کرو۔ اس چھوٹی سی چڑیا کی زمزمہ سنجی نے ہر ملک اور ہر زمانے کے شاعروں کو اپنا گرویدہ کر رکھا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس زمزمہ سنجی کا حیاتیاتی وظیفہ یہ ہے، کہ مادہ نر کی طرف کھنچ آئے۔ موسم بہار میں نر پرندے جنوبی انگلستان میں آتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک خاص مقام منتخب کر لیتا ہے، اور دن رات نغمہ سرائی میں مصروف رہتا ہے۔ کچھ دنوں، یا ہفتوں کے بعد مادہ پرندے آپہنچتے ہیں۔ اب ایک نوعمر مادہ کے کردار پر غور کرو۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے نر کی نغمہ سرائی کبھی نہیں سنی، اور اگر سنی ہے، تو اس وقت جب یہ بے بال و پر بچہ تھی، اور اس کی طرف اعتنا نہ کرتی تھی۔ جب وہ اس آواز کو سنتی ہے، تو اس کا اس پر وہ اثر ہوتا ہے، جو کسی اور آواز کا نہیں ہو سکتا۔ دیگر پرندوں کے مختلف النوع نغموں اور اور بہت سی آوازوں میں سے صرف یہی آواز اس کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگر صرف "بو" نر کی طرف اس کی رہنمائی کرتی، تو ہم "روئےرخی" کا نام لے سکتے تھے۔ اگر ایک ہی آواز کی یکساں تکرار اس کی رہنمائی کرتی، تو ہم اس کشش کی توجیہ اضطراری اعمال کے سلسلوں کی بنا پر کر سکتے تھے، اور اگر ہم یہ فرض کر سکتے، کہ وہ اس نغمہ کو پہلے سن چکی ہے، تو ہم "اضطرار مشروط" سے استمداد کر سکتے تھے، لیکن، یہ نغمہ، یہ مخصوص شئے جس کا وہ جواب دیتی ہے، کوئی بسیط احساسی ہیج نہیں۔ یہ درحقیقت آوازوں یا ارتعاشات، کا ایک سلسلہ ہے، جو وقت اور موسیقی کے مخصوص تعلقات کی وجہ سے ایک مخصوص ملتف شئے ہے۔ اس ملتف سلسلہ ارتسامات کا

مخصوص جواب اس سلسلہ کی اس ترکیبی تشمین پر دلالت کرتا ہے، جس کی طرف مکانا متعلق بصری ارتسامات کے مرکب کی وہ تشمین اشارہ کرتی ہے، جو بھڑ کی رہنمائی سوراخ کی طرف کرتی ہے۔ اس سے ادراک کی ترکیبی فعلیت مدلول ہوتی ہے، اور صرف یہی نہ کہ محض احساسی "ہیج" نر کی طرف کشش کے جبلی کردار کو پیدا کر سکتی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے، کہ اس نقمہ کا گزشتہ تجربہ اس کردار کو معیّن کرتا ہے، تو اس سے پھر جبلت اور عقل کے تعاون کی مثال مہیّا ہو گی

پرندوں کی اکثر انواع میں نر مادہ سے اپنے رنگوں کی چمک، یا صورت و شکل کی اور خصوصیات، مثلاً "تاج" یا لمبی دم، یا دونوں (مور اس کی مثال ہے) سے متمیز ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ بلبل اور مور کی طرح کی مثالوں میں، جو چیز کہ دراصل جنسیت کی علامت تھی، وہ آخر میں چل کر وہ حسن بن گئی، جس کی وجہ سے مادہ رنگوں یا نغموں کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ کھنچی چلی آتی ہے۔ اور اگرچہ مور کی طرح کی مثالوں میں، بہ نسبت بلبل کے، شہادت اس قدر واضح نہیں، تاہم اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ مورنی کی خلقت ہی اس طرح پر ہوئی، کہ وہ نر کی چمک دمک کا ادراک کرے، اور اس کی وجہ سے جوش میں آئے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کہ اس کی محدود عقل کے باوجود اس میں ملتف ادراک کی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ مور کی دم سب ہی کچھ ہے، لیکن ایک بسیط "ہیج" نہیں۔

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایسی ملتف و مرکب اشیا کو عضویاتی معنوں میں "ہیج" کہنا اتنا ہی گمراہ کن ہے، جتنا کہ مادہ کے اس جوابی کردار کو جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔ یا نر کی ان فعلیتوں کو، جن سے یہ چیزیں مادہ کے سامنے آتی ہیں، گھٹنے کے جھٹکے کی طرح کا اضطراری فعل کہنا۔ ان چیزوں کا جو اثر مادہ پر ہوتا ہے، اس کو اس وارفتگی سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، جو ایک نوخیز، حسین دوشیزہ کو دیکھ کر ایک جوان انسان میں پیدا ہوتی ہے۔ بلبل کی زمزمہ سنجی کے جمالیاتی وظیفہ کو پوری طرح اور صحیح طور پر کچھ وہی شخص سمجھ سکتا ہے، کہ جو کسی "عربدہ جو" کی "نگاہِ مفتن" کا گھائل ہو چکا ہے!

بعض انواع، بالخصوص کبوتروں میں نر مادہ سے کسی قابل ادراک علامات کی وجہ سے متمیز نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ خود ان پرندوں کو جنسیت کی شناخت میں وہی دقت پیش آتی ہے، جو ایک کبوتر باز کو آتی ہے۔[۱] سب سے بڑا کبوتر باز بھی ان کی

---

[۱] یہ واقعہ اس لحاظ سے دلچسپ ہے، کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پرندے جنسیت (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

جنسیت کو صرف ان کے کردار کے مشاہدہ سے معلوم کرتا ہے، اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس کو دھوکا ہو جاتا ہے، یا وہ کچھ دیر تک حالت تذبذب میں رہتا ہے۔ خود پرندوں پر بھی اسی بیان کا اطلاق ہوتا ہے[۱]۔ اگر دو ایسے کبوتر، جو کبھی جفت نہیں ہوئے، ایک پنجرے میں بند کیے جائیں، اور ان کے درمیان تاروں کی جالی کی دیوار قائم کر دی جائے، تو جنسیت کی شناخت کا عمل بعض اوقات امتحانی، تدریجی، اور بار بار ہوتا ہے۔ بعض اوقات مادہ نر کا پارٹ اس خوبی سے کرتی ہے کہ تمام انسانی اور ہوائی، مشاہدہ کرنے والے دھوکے میں آ جاتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ پرندوں میں تین مختلف قسم کے احساسی ارتسامات ہیں جن کے ذریعہ سے نر مادہ میں جبلی کردار کا وہ سلسلہ پیدا کرتا ہے، جو ختم اس پر ہوتا ہے کہ مادہ مغلوب ہو جاتی ہے، اور نر اس کو حاملہ کر دیتا ہے۔ آواز، پر، اور مختلف حرکات، یہ تین ارتسامات ہیں۔ ہر صورت میں ان تینوں کے ساتھ نر کی طرف سے کوئی فعلیت بھی ہوتی ہے، اور اکثر انواع مثلاً بالخصوص کبوتروں، میں نر ان تینوں کا اظہار کرتا ہے۔ وہ اکڑ کر چلتا ہے جھکتا ہے، اور اپنی دم کو پھیلاتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ اپنے حیرت انگیز سینے کو پھلاتا ہے، اور کبھی کبھی اس خاص انداز سے غٹرغوں کرتا ہے، جو اس موقعہ کے لئے مخصوص ہے۔

فطرت نے مادہ کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ نر کے ان تمام اظہارات سے ایک خاص طریقے سے متاثر ہوتی ہے۔ ان کی وجہ سے وہ تابعداری اور اطاعت کرنے کی وہ وضع اختیار کر لیتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی شناخت ایک بسیط قسم کے پوشیدہ احساسی ارتسام، مثلاً بو کی مدد سے نہیں کرتے جو ہماری نگاہوں سے تو نہاں ہوتا ہے لیکن جس کو رُخی اور اضطرار کے وکلا فرض کرنے پر مجبور رہیں۔ (مصنف)

[۱] کبوتر پالنے کے میرے وسیع تجربے میں یہ دقت بار بار پیدا ہوئی ہے۔ لیکن میں ان اور اور بہت سے سبق آموز مشاہدات کے لئے متعلم کو پروفیسر ویلیس کریگ (Prof. Wallace Craig) کے اس مطالعہ کی طرف توجہ دلاؤں گا جو اس نے فاختاؤں کا کیا ہے (دیکھو Appetites and Aversions as Con. Stituents of Instincts, Biol Bull. بابت فروری ۱۹۱۸ء اور Journal Animal Behaviour اور، اور رسائل میں مضامین کا ایک سلسلہ)۔ پالتو جانوروں کا رکھنا اب ماہر نفسیات کی تعلیم کا لازمی جزو قرار دیا جانا چاہیے۔ (مصنف)

ہے' اور جو جفتی کھانے میں اس کا جبلی حصہ ہے' اور اسی کے مطابق اس کا تمام کردار ہوا کرتا ہے' لیکن اس کی یہ وضع اور اس کا یہ کردار اچانک' اور مختتم طور پر' پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا جواب گھٹنے کے جھٹکے' یا کتے کی پچھلی ٹانگ کے کھجانے کے اضطرار سے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے' جتنا کہ کوئی اور فعل ہو سکتا ہے۔ اس میں کردار کی تمام علامات بدرجۂ اتم موجود ہوتی ہیں۔ نہ گھنٹوں اور دنوں اس کے پیچھے پیچھے پھرتا ہے' تب کہیں جاکر وہ رام ہوتی ہے۔ مور کی دم' یا بلبل کی زمزمہ سنجی' مادہ کے جفتی کھانے کی جبلت کی "مہیج" کہی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کو اس طرح بیان کرنے میں ہم لفظ "مہیج" کو ان معنوں میں استعمال نہیں کر رہے' جن میں کہ ماہر عضویات کیا کرتا ہے۔ یہ ان ہی معنوں میں "مہیج" ہے' جن میں کہ کسی اور شخص کی مثال میں کوئی نصب العین' انعام واکرام' یا رقیب' مہیج بن سکتا ہے ×

اس قسم کی مخصوص شئے' یعنی ہر وہ شئے' جو ایک جبلی جواب پیدا کرتی ہے' اس کنجی کے مشابہ کہی جا سکتی ہے' جس سے قفل کھلتا ہے۔ یہ کنجی اور قفل ایک دوسرے سے مختلف تو ہیں' لیکن ان میں سے ایک دوسرے کے لئے بنا ہے۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر دلالت کرتا ہے' اور بغیر دوسرے کے بیکار ہے۔ مادہ کی جفتی کھانے کی جبلت میں فطرت نے ایک قفل رکھا ہے' جو صرف ایک خاص نمونے کی کنجی سے کھل سکتا ہے' اور یہ کنجی نر کو عطا ہوئی ہے۔ یہ کنجی کوئی "اسم اعظم" نہیں' کہ اس کا نام لینا ہی عقدہ کشائی کے لئے کافی ہو' نہ یہ محض "مہیج" ہے' کہ جس کا محض وجود ہی قفل کو کھول سکتا ہے۔ نر اس کنجی کو استعمال کرنے میں بالضرورت مہارت اور مواظبت سے کام لیتا ہے' اور اس کو استعطاف کے مختلف پہلوؤں کے مطابق اپنے افعال کو بدلنا پڑتا ہے۔ پھر قفل کھلنا بھی اضطراری حرکت کی طرح ایک بسیط عمل نہیں۔ اس قفل کے کھلتے ہی توانائی کا ایک سیلاب آتا ہے' جو مادہ کو مجبور کرتا ہے' کہ ایک مختلف پہلوؤں والے سلسلۂ فعلیت کو صادر کرے' اور اس تمام اثنا میں نر اس کی مدد کرتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں کہ کبوتروں کی مثال میں اس کنجی کا نمونہ کس قدر پیچیدہ ہوتا ہے' جس کو نر استعمال کرتا ہے۔ اس میں حرکات کا اظہار بھی ہوتا ہے' اور پروں اور آواز کا بھی۔ گویا نر مادہ کی آنکھ اور اس کے کانوں دونوں کی طرف مرافعہ کرتا ہے۔ مادہ کی جفتی کھانے کی جبلت کا قفل بھی کوئی سادہ نہیں۔ یہ ان بڑے بڑے قفلوں سے مشابہت

رکھتا ہے، جو ہم کو صرافوں کی دکانوں میں پڑے ہوئے نظر آتے ہیں، جن کے کھولنے کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا کہ کنجی موجود ہو، بلکہ اس کو استعمال کرنے کا طریقہ، اور خاص خاص متعاقب حرکات کا بھی علم ہونا چاہیئے۔

یہ تمام واقعات ایک ایسی اساسی صداقت کو منکشف کرتے ہیں، جس کو جبلت پر لکھنے والوں میں سے اکثر نے نظر انداز کیا ہے۔ ہماری مراد اس صداقت سے ہے، کہ جبلی فعلیت معمولاً، کم و بیش پیچیدہ، اوراکی فعلیت سے شروع ہوتی ہے، اور اس فعلیت کی قابلیت حیوان کی سرشت میں ہوتی ہے، اور یہ مجموعی جبلی میلان (یا جبلت) کا اتنا ہی لازمی جزو ہوا کرتی ہے، جتنی کہ جسمانی حرکات کے اس سلسلہ کو صادر کرنے کی قابلیت، جس کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ مادہ کے جبلی جواب کا پہلا حصہ یہ ہے، کہ وہ کنجی کے نمونے کا فعلی اوراک کرے، یا اس کا اندازہ لگائے۔ اگر قدرت کی طرف سے اس کو اس کنجی کے مطابق ایک خاص نمونہ کا قفل عطا نہ ہوا ہوتا، وہ نر کے تمام ناز و انداز کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھتی، خواہ جسمانی حرکات کی قابلیت اس کی سرشت میں کسی قدر متعین ہوتی، اور ان حرکات کے صدور کے لئے ہیجان بالقوۃ کسی قدر شدید ہوتا۔ توانائی اور حرکات مناسب موقعہ یعنی نہایت ہوشیاری سے قفل میں کنجی لگانے پر ظاہر صرف اس وجہ سے ہوتی ہیں، کہ اس توانائی اور ان حرکات کے ذخیرہ میں ایک قفل پڑا ہے، جس میں یہ کنجی لگتی ہے۔

جبلی کردار کی یہ خصوصیت "خلوت پسند" بھڑوں میں بھی نظر آتی ہے، لیکن اس ضمن میں میں نے ان پہ زور اس لئے نہیں دیا، کہ پرندوں میں اس کا ظہور بہت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ چونکہ ہر نوع کے بھڑ، ایک خاص قسم حیوانات، مثلاً مکڑی، ٹڈا، جھانجھا، وغیرہ کا شکار کرتی ہیں، اس لئے ظاہر ہے کہ شکار کو پکڑنے، اس پر قابو پانے، اور اس کو سوراخ کی طرف کھینچ کر لانے میں جو سلسلہ جبلی فعلیت کا صادر ہوتا ہے، اس کی ابتدا اس مخصوص شے، یعنی اس خاص شکار، سے ہوتی ہے، جو بھڑوں کے ہر نوع کے لئے مخصوص ہے۔ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہ سکتے کہ یہاں کون سے احساسی ارتسامات زیادہ اہم ہوتے ہیں، لیکن اغلباً بصری ارتسامات سب سے زیادہ اہم ہوتے ہیں، اور بھڑ کی ہر نوع کی اس جبلت کی کنجی اس مخصوص شکار کی جسمانی شکل اور اس کی مخصوص حرکات ہیں، جیسی کہ یہ بھڑ کو نظر آتی ہیں۔

اب ہم پھر کبوتروں کی طرف عود کرتے ہیں۔ ان میں استعطاف کی جبلی فعلیت کچھ دنوں

بعد جفتی کھانے پر ختم ہوتی ہے (جس کا بالعموم کئی بار اعادہ کیا جاتا ہے)۔ اب فعلیت کے ایک نئے حصے کا آغاز ہوتا ہے، یعنی وہ گھونسلا بنانا شروع کرتا ہے۔ اس حصے میں دو اور چھوٹے حصے ہوتے ہیں، یعنی موزوں مقام کا انتخاب اور گھونسلے کی تعمیر۔ جب کچھ دنوں کے بعد یہ کام ختم ہو جاتا ہے، تو گھونسلے میں انڈے دئے جاتے ہیں، اور تیسرا حصہ شروع ہوتا ہے، یعنی انڈوں پر بیٹھنا۔ یہ اس وقت تک جاری رہتا ہے، جب تک کہ تقریباً تین ہفتوں کے بعد، بچے نہیں نکل آتے۔ اس کے بعد چوتھے بڑے حصے کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی بچوں کو چوگا دینے کا کام، جو چند ہفتوں تک جاری رہتا ہے۔ اس پر یہ دور ختم ہو جاتا ہے۔ پھر کچھ ہی عرصہ کے بعد استعطاف کا کام دوبارہ شروع ہوتا ہے اور چار بڑے، اور متعدد چھوٹے حصوں، کے دور کا اعادہ ہوتا ہے۔ ان حصوں میں سے ہر ایک میں دونوں پرندے ایک دوسرے کی بے انتہا مدد کرتے ہیں۔ چنانچہ انڈوں پر بیٹھنے کے حصے میں، ہر روز صبح کے وقت نر پرندہ گھونسلے کے قریب آتا ہے، جہاں مادہ کل سہ پہر سے مسلسل بیٹھی ہوئی ہے، اور نہایت نرمی سے اس کو اٹھا کر اپنے آپ بیٹھ جاتا ہے۔ مادین باہر نکلتی ہے، اور دانہ پانی کی تلاش میں اڑ جاتی ہے۔ اس کے بعد تقریباً چھ گھنٹے تک کے لئے انڈوں پر بیٹھنے کا کام نر کے سپرد کر دیتی ہے، اور اپنے آپ آزاد پھرتی رہتی ہے۔

کبوتر کے جوڑے کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ وفاداری بہت موثر اور نفیس ہے۔ بعض صورتوں میں یہ جوڑ کئی سال تک قائم رہتا ہے، اور صرف موت اس کا خاتمہ کرتی ہے۔ یہ گویا ملائم نازک، اور خوش اسلوب افعال کا ایک دائمی دور ہوتا ہے، جو ایک پرندہ اپنے دوسرے رفیق زندگی، اور اپنی اولاد کی خاطر کرتا ہے۔ اس میں خلل صرف اس وقت پڑتا ہے، جب ان میں سے کوئی پرندہ اپنے گھر کی حفاظت کے لئے لڑتا ہے، یا نر پرندہ اپنے شریک زندگی کو بچانے کی خاطر کسی اور غاصب پرندے کا مقابلہ کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہم کو کردار کی ان صورتوں کی اخلاقی یا جمالی حیثیت سے کوئی سروکار نہیں۔

اشتہا[۱] بحیثیت جبلی کردار کے جزو کے

پروفیسر کریگ نے بجا طور پر ان اشتہاؤں کی طرف توجہ دلائی ہے، جو کبوتروں کے جبلی

---

[۱] Appetite

کردار میں اشتہا کے وجود کے متعلق ملتی ہیں۔ جب ہم بھوکے پیاسے یا مغلوب الشہوت ہوتے ہیں،
تو ہم اشتہا کے تجربے کے معنوں سے واقف ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم اشتہا کی خارجی شہادتوں
کی تلاش اور اس کی شرائط کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لفظ "جبلت" کی طرح جب لفظ "اشتہا"
حیوانات کے لئے استعمال ہوتا ہے، تو اس سے ان کے کردار کا ایک عام واقعہ مدلول ہوتا ہے۔
یعنی یہ کہ ایک خاص قسم کا جبلی کردار کنجی کے باقاعدہ استعمال کے باوجود بھی ہمیشہ صادر نہیں
ہو سکتا۔ چنانچہ ایک بچہ بھی گھوڑے کو پانی کی طرف لے جا سکتا ہے، لیکن بڑے بڑے
شہسوار بھی اس کو پانی پینے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اگر کر سکتے ہیں، تو صرف اس طرح کہ اس کو
ایسے حالات میں رکھیں جن کی وجہ سے اس پانی کی اشتہا پیدا ہو۔
عام معنوں کے مطابق تو بھوک اور پیاس اشتہا کی مثالیں ہیں، لیکن اغلب یہ ہے
کہ ہر جبلی فعل کسی نہ کسی حد تک اشتہا پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ درندے شکار صرف اسی
وقت کرتے ہیں جب وہ بھوکے ہوتے ہیں۔ سیر شدہ بلی اپنی دم پر چوہوں کو کھیلتے دیکھتی
ہے اور تعارض نہیں کرتی۔ انچی کو اپنی ڈیہا صرف اسی وقت یاد آتی ہے جب اس کو اس کی
طلب ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کبوتر کی تناسلی فعلیت کے دور کا ہر بڑا حصہ بھی اسی
طرح کی کسی اشتہا پر موقوف معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ موسم بہار میں جفتی کھانے کی اشتہا پیدا
ہوتی ہے اور پھر دور کے ختم ہو جانے پر اس کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ اس موسم کے علاوہ اور موسموں میں مادہ
نر کی قربت و مصاحبت کا کوئی جواب نہیں دیتی اور نر بھی بالعموم اس قربت و مصاحبت کی کوشش
نہیں کرتا۔ جب جفتی کھانے کا کام ہو جاتا ہے، تو ایک نئی اشتہا میدان میں آتی ہے۔ کا بکین اور
دیوار کے سوراخ، گھاس پھوس اور تنکے جو پہلے حصہ میں کوئی جواب پیدا نہ کرتے تھے اب وہ
کنجی بن جاتے ہیں، جو دوسرے حصے کی فعلیتوں کے قفل کو کھولتی ہے۔ اسی طرح گھونسلا اور
انڈے تیسرے حصے کی فعلیتوں کی کنجی بن جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اب بیٹھنے کی اشتہا ظاہر ہوتی
ہے۔ بچہ نکلنے کے بعد یہ اشتہا آہستہ آہستہ ایک دوسری اشتہا کے لئے سجادہ خالی کرتی
ہے، یعنی اب بچوں سے ستائے جانے اور ان کے دانہ دنکے کے مطالبہ کو پورا کرنے کی اشتہا
کی حکومت شروع ہوتی ہے۔ اگر اس دور کے کسی حصے میں، مرض، یا بڑھاپے، سردی، یا کسی
اور وجہ سے اشتہا پیدا نہ ہو، تو تمام دور مختل ہو جاتا ہے اور اپنی غایت کو نہیں پہونچتا۔
لہٰذا سوال یہ ہے کہ ہم اشتہا کے وجود کا اندازہ کس طرح کرتے ہیں؟ اس کی

خارجی یا معروضی علامات کیا ہیں؟ ان علامات میں سے پہلی تو وہ ہے جس کی طرف ہم اس سے قبل اشارہ کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مخصوص اشیا (قفلوں کی کنجیاں) صرف مناسب موقعوں پر جبلی جوابات پیدا کرتی ہیں۔ مشین تو موجود ہوتی ہے لیکن وہ قوت محرکہ موجود نہیں ہوتی، جس کے بغیر کنجی پھرانے سے پہیے حرکت نہیں کرتے۔

دوم، کنجی یعنی مخصوص شئے کی غیر موجودگی میں بھی ایک اشتہا اپنے آپ کو ایک کم و بیش غیر واضح بے قراری و بے چینی کی صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ گویا ایک سرگردانی ہے، جو اس شئے کے گزشتہ تجربے کی عدم موجودگی میں، بالعموم کم و بیش بے تکی قسم کی ہوتی ہے لیکن جو باوجود اس کے غیر واضح طور پر مقصدی معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی ایک ایسی شئے کی تلاش ہے جس کی واضح طور پر پیش بینی نہیں ہوئی۔ یہ ایسا ہے گویا جو توانائی کہ جبلی فعل کے ہر حصہ کی تحریک کرتی، اور اس کو باقی رکھتی ہے، اس کے چشمہ میں طغیانی آئی ہے، اور اس کی وجہ سے یہ توانائی تمام حرکی آلات میں پہونچ جاتی ہے۔ اس طرح ان مشینوں میں بے تکی فعلیت پیدا ہو جاتی ہے، تا آنکہ وہ حیوان اپنے مخصوص شئے کو پا لیتا ہے۔ صرف یہی شئے اس توانائی کی رہنمائی ان راستوں کی طرف کر سکتی ہے، جو جبلی منزل مقصود تک جاتے ہیں۔ اور یہ اس طرح ہوتا ہے، کہ دروازہ کا قفل اس شئے کی وجہ سے کھل جاتا ہے اور زائد توانائی مناسب راستوں میں منتقل ہو جاتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اشتہا یعنی جبلت کی توانائی کا ذخیرہ، بہت بڑی حد تک جسمانی جمع و تفرق[1]، اور ان داخلی و خارجی اثرات سے متعین ہوتا ہے، جو اس پر پڑتے ہیں۔ ان اثرات میں درجہ حرارت، خوراک، کیمیاوی مادے، بالخصوص وہ مرکب داخلی رینشیں، جنہیں ھارمونز[2] یا انڈوکرینز[3] کہا جاتا ہے، قابل ذکر ہیں۔ اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جبلی فعل کی پیدائش یعنی مخصوص شئے کے ادراک کی وجہ سے جبلت کے دروازے کا کھلنا، اشتہا کی شدت کو اور بڑھا دیتا ہے۔

---

[1] Metabolism

[2] Hormones

[3] Endlocrines

بعض جبلی کردار، بالخصوص تلاشِ خوراک، میں اشتہا بہت نمایاں ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں یہ اتنے واضح طور پر ظاہر نہیں ہوتی، لہٰذا اس کے نظر انداز کئے جانے کا احتمال رہتا ہے۔ مثلاً لڑائی کی جبلت میں، جو بعض حیوانات میں کام کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتی ہے، اگرچہ بعضوں میں یہ بھی اشتہا کے کم از کم ان معنوں میں، تابع ہوتی ہے کہ بعض موسموں میں، اور موسموں کی نسبت اس کا عمل فوری اور شدید ہوتا ہے[1]۔

جبلی فعلیت کے بعض عام اصول

ہم نے اب جبلی کردار پر اتنا غور کر لیا ہے، کہ ہم بعض عام اصول مدون کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔

سب سے پہلے تو ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ "ایک جبلت" کے جملہ کے استعمال سے کوئی فائدہ ہوتا ہے، یا نہیں اور اگر یہ ایسا ہی ہے، تو یہ اصطلاح کس طرح استعمال کی جائے، اور اس سے کیا مراد لی جائے[2]؟ میں نے خود "جفتی کھانے کی جبلت" کے ضمن میں اس کو استعمال کیا ہے اس سے قبل ہی "ایک جبلت" کی اہم خصوصیات کو واضح کرنے کی کوشش کر چکا ہوں۔ میرے نزدیک "ایک جبلت" ذہنی ساخت کا ایک عینی واقعہ ہے، جس کو ہم کردار اور تجربے کے واقعات سے منتج کرتے ہیں۔ چونکہ

---

[1] بعض مصنفین مثلاً پروفیسر ڈریور Prof. Drever اشتہاؤں کو جبلتوں سے علیحدہ سمجھتے ہیں۔ (دیکھو اس کی تصنیف (Instinct in man) ان کے نزدیک یہ دو مختلف قسم کی خلقی تنظیمات ہیں۔ جو کچھ میں نے اوپر کہا ہے، اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ انفصال کس قدر ناممکن ہے۔ (مصنف)

[2] یہ عام استعمال کی مطابقت میں ہے، لیکن ماہرین نفسیات میں بھی اس کی نظیریں ملتی ہیں چنانچہ منجملہ اوروں کے پروفیسر ولیم جیمس اس کو اختیار کرتا ہے میں نے اپنی کتاب Introduction to Social Psychology میں اسی جملہ کو استعمال کیا ہے، اور اس کو معین تر معنی دینے کی کوشش کی ہے۔ زمانۂ حال میں اس استعمال پر بہت کچھ لے دے ہوئی ہے۔ چنانچہ پروفیسر (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

یہاں ہم حیوانی کردار پر بحث کر رہے ہیں، لہٰذا تجربہ کے واقعات بھی اختارجی ہیں۔ لیکن جیساکہ میں آگے چل کر واضح کروں گا، انسانی تجربے کی تمثیل پر اُن کو منطبق کرنے کے کافی مضبوط دلائل ہمارے پاس ہیں۔ میں اس سے قبل بھی ذہنی ساخت کے واقعات اور وظائف یا "فعلیت" کے واقعات کی تفریق کی اہمیت پر زور دے چکا ہوں۔ "ایک جبلت" یا "اس کبوتر کی جفتی کھانے کی جبلت" کی سی اصطلاح کے استعمال سے ہم اس تفریق کا دیانتدارانہ مشاہدہ کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اس استعمال پر تنقید کرنے والے کا اعتراض ہے، کہ آخر اس سے تم کو فائدہ کیا ہوتا ہے؟ تم کہتے ہو، کہ استعطاف، اور جفتی کھانے کے دوران میں جو کردار کہ اس کبوتر کا ہوتا ہے، وہ اس بات کا نتیجہ ہوتا ہے کہ کبوتر "اس جبلت" کا مالک ہے، اور یہ کہ "یہ جبلت" اس میں کام کرتی ہے۔ لیکن "یہ جبلت" کردار کے ان واقعات کا سکونی الفاظ میں براہ راست ترجمہ ہے، جو مشاہدے میں آتے ہیں اور بس۔ اس لفظ کے استعمال سے کردار کے متعلق نئی معلومات حاصل نہیں ہوتیں، نہ اس سے اس پر کوئی مزید روشنی پڑتی ہے۔

میرا جواب یہ ہے:۔ (۱) جبلت کسی ایک فعل، یا ایک سلسلۂ کردار میں اپنی پوری ماہیت کا اظہار نہیں کرتی۔ "اس جبلت" کی تعریف کی تدوین مختلف مواقع پر ایک ہی حیوان کے کردار کے مشاہدے سے ہوئی ہے، اس واقعے کی بنا پر "اس جبلت" کا جملہ شاید جائز کہا جا سکے لیکن (۲) اس خاص کبوتر میں "یہ جبلت" محض ایک مثال ہے نہیں ہی یعنی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہے۔ آر کینٹر (Prof. J. R. Kantor) دیکھو Psychological Review بابتہ جنوری ۱۹۲۰ء اس میں پیش پیش ہے لیکن مسٹر اے سی فیلڈ (A. C. Field) نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ میرے نزدیک قابل فہم ہے (دیکھو مائنڈ بابت جولائی ۱۹۲۱ء مقالہ (Instinct Psychology and Faculty Psychology) اس تنقید کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک فعل کو "ایک جبلت" کی طرف منسوب کرنے سے یہ فعل اسی تاریکی میں رہ جاتا ہے، جس میں کہ وہ اس وقت رہتا ہے، جب کسی "قوۃ" کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ (مصنف)

اشیاء یعنی ایسی ہی جبلتوں کی ایک بڑی جماعت کی، جن میں سے ہر ایک جبلت
اس جنسیت اور نوع کے بہت سے کبوتروں میں سے ایک کی خلقت میں جاگزیں
ہے۔ ہم اس کبوتر کی اس جبلت کے بیان اور تفہیم کو اور بہت سے کبوتروں
کے اسی طرح کے جبلی کردار کے مطالعے سے مکمل کرتے ہیں، جس طرح کہ ایک
خاص پھول کی ساخت کے بیان کو ہم اسی نوع کے اور بہت سے پھولوں کے
مطالعے سے مدون کیا کرتے ہیں۔ (۳) "اس جبلت" پر مزید روشنی اس نوع
کے کبوتروں کے جفتی کھانے اور دیگر انواع کے پرندوں، دیگر حیوانات میں
اور نوع انسانی کے جفتی کھانے کے تقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ موخر الذکر صورت میں
تو ہم کو خود اپنے تجربوں، اور اوروں کے ان تجربوں سے بہت مدد ملتی ہے
جو کم و بیش بالواسطہ طور پر بے شمار ناولوں، افسانوں، اور نظموں میں
بیان کئے گئے ہیں۔ (۴) "اس جبلت" پر مزید روشنی تمام مختلف قسموں
کے جبلی کردار اور تجربوں کے متقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ اس مطالعہ
کی بدولت ہم عام جبلتوں کے متعلق چند تجربی قوانین یا اصول، وضع
کر سکتے ہیں، جن کا اطلاق ہم اس خاص جبلت پر یہ معلوم کرنے کی غرض سے
کر سکتے ہیں، کہ یہ ان کے مطابق ہے، یا نہیں۔ پھر ان ہی عام اصول کو ہم
ان قیاسات کی صورت میں بھی استعمال کر سکتے ہیں، جو "جبلت" کے متعلق ہمارے
مشاہدات و اختبارات کی رہنمائی کرتے ہیں۔ (۵) "اس جبلت" پر مزید روشنی
جبلت کے خالصۃً حیاتیاتی مطالعہ اور خصوصاً توریث کے مطالعہ سے بھی پڑ سکتی
ہے۔ چنانچہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ بعض سادہ جبلتیں قوانین مینڈل[1]
کے مطابق منتقل ہوتی نظر آتی ہیں، اور بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے
کہ مزید مطالعہ سے یہ ثابت ہو گا کہ "ایک جبلت" ایک فرد کے جسم کی ساخت
کا مینڈلی[2] اکائی عنصر ہے۔ اگر یہ احتمال حقیقت میں تبدیل ہو جائے،

---

1. Mandelian Laws
2. Mandelian unit factor

تو یہ بذاتِ خود "ایک جبلت" کی اصطلاح کے استعمال کو جائز ٹھیرائے گا، اور اس کا مقتضی ہوگا۔ (۶) موخر الذکر ہی کے قریب قریب وہ روشنی ہے جو "ایک جبلت" (بحیثیت اکائی عنصر) پر ایک ہی نوع حیوانات کے مختلف خاندانوں کے متقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ مرغابیوں میں سے بعض "اچھی انڈے دینے والی" ہوتی ہیں، اور بعض "اچھی بیٹھنے والی"۔ یہ بحیثیت "انڈے دینے والی" کے پسند نہیں کی جاتیں کیونکہ یہ بہت جلد "کڑک" ہو جاتی ہے۔ بعض مرغابیاں اچھی "مائیں" بنتی ہیں، اور بعض اچھی "انڈے دینے والیاں" اور "اچھی بیٹھنے والیاں" اس قدر بری "مائیں" ہوتی ہیں، کہ ان کے بچے ہمیشہ خطرے کی حالت میں رہتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مرغابیوں کے جبلی کردار کے یہ تینوں پہلو یعنی انڈے دینا، بیٹھنا اور ماں بننا، ایک ہی نوع میں ایک دوسرے سے آزاد ہو کر قابل تغیر ہیں۔ اسی بناء پر ہم مجاز ہیں، کہ ان کو تین علیحدہ علیحدہ "جبلتوں" کی طرف منسوب کریں۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ان میں سے ہر ایک مینڈلی اکائی کی صورت میں متوارث ہوتی ہے، تو پھر ہم نہیں کہ سکتے کہ ہٹ دھرم سا ہٹ دھرم معترض بھی "ایک جبلت" کے استعمال پر کیونکر پیچ و تاب کھائیگا۔ (۷) "ایک جبلت" ایک فرد حیوان کی ساخت کی ابدی صورت ہے، جو اپنی الگ "سوانح عمری" رکھتی ہے۔ اس میں عمل (یا عمل کی تیاری یعنی ان داخلی و خارجی مناسب حالات کا انتظار جن میں کنجی پھرائی جا سکے، اور اشتہا بھی موجود ہو) صرف اس وقت شروع ہوتا ہے، جب اس فرد کی عام نشو و نما ایک خاص درجہ پر پہونچ جاتی ہے۔ پھر خود اس عمل کے دوران میں اس میں اور تغیرات اور ارتقاء ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی ساخت کی اور خصوصیات کے ساتھ مستقل وظیفی تعلقات پیدا کرتی ہے، اور یہ خواہ بحالت فعلیت ہو، یا بحالت انفعالیت، آخر کار (کم از کم بعض مثالوں میں) محو ہو جاتی ہے، یا اس میں الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے، اور اب یہ مناسب ترین اجتماع حالات میں بھی عمل نہیں کرتی۔ (۸) جبلتوں کے متعلق کچھ

معلومات ہم کو ماہرین عضویات کی طرف سے بھی حاصل ہوتی ہیں۔ انہوں نے یہ باور کرنے کے وجوہ بیان کئے ہیں، کہ نوع حیوانات کی ہر قسم کی جبلی فعلیت نظام اعصاب کے خاص حصوں کے طبعی ارتقا اور صحت و استقامت پر موقوف، اور اس کے ساتھ مربوط، ہوتی ہے۔ چنانچہ ثابت کیا گیا ہے کہ دودھ پلانے والے جانوروں کے جبلی افعال دماغ (اور بالخصوص بصری تھیلیمس[1]) کے قاعدی عقدوں پر زیادہ تر موقوف ہوتے ہیں۔ پھر اس بات کی بھی شہادت موجود ہے، کہ جبلی فعلیت کی بڑی صورتوں میں سے ہر ایک عصبی بافت کے اس مخصوص حصے پر بالخصوص موقوف ہوتی ہے، جو قاعدی عقدوں کے اندر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ماہرین عضویات آج کل ثابت کر رہے ہیں، کہ داخلی افرازات[2] یا ھارمونی، جبلی فعلیتوں کی بعض صورتوں کو مدد پہونچاتے، اور ان میں آسانیاں پیدا کرتے ہیں۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ ایک یا زائد ھارمون ہر ایک جبلت کی اس طرح خدمت کرتے ہیں، اور ان ھارمونی کا جبلی کردار کی دوسری صورتوں پر یہ مخصوص اثر نہیں ہوتا۔ (۹) لہذا جب میں "اس خاص کبوتر میں اس جبلت" کا ذکر کرتا ہوں، تو میں اس کے اس کردار کو سکونی الفاظ میں بیان نہیں کرتا، جس کا میں نے مشاہدہ کیا ہے۔ برخلاف اس کے میرا اشارہ ایک بڑے ذخیرۂ علم کی طرف ہوتا ہے، جو مختلف میدانوں میں مشاہدات و اختیارات کرنے کے بعد جمع ہوا ہے۔ (۱۰) اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جب میں کسی خاص حیوان کے کسی فعل کا نام لیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ "یہ اس کی جنسی، کھانے، یا لڑنے، یا کسی، اور جبلت کا مظہر ہے" تو، جیسا کہ بعض معترضین کا خیال ہے، میرا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ "یہ جبلی کردار ہے" یا یہ کہ "یہ جبلت کا نتیجہ ہے"۔ میرے جملہ کا مطلب اس سے کہیں زیادہ ہے اور جس شخص نے جبلت کا کچھ بھی مطالعہ کیا ہے، اس کے لئے اس جملہ کے معنی

---

[1] Optic thalamus

[2] Secretions

اتنے وسیع ہیں، کہ کسی اور جملے کے نہیں ہو سکتے۔ منجملہ اور معنوں کے اس کا ایک معنی یہ ہے کہ میں اس کردار کی آئندہ صورت کے متعلق پیشینگوئی کرنے کی طاقت رکھتا ہوں۔ اور ہر سائنٹفک پیشینگوئی کی طرح ہو سکتا ہے، کہ یہ پیشینگوئی بھی غلط اور ناقص ثابت ہو۔ لیکن مشاہدہ اور استدلال کی بدولت جبلیت بالعموم اور اس خاص قسم کی جبلت بالخصوص کے علم کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس کا درجۂ یقین بھی اونچا ہوتا جاتا ہے۔ لفظ "استدلال" کا اضافہ میں نے اس وجہ سے کیا ہے، کہ "ایک جبلت" پر بعض اعتراض کرنے والے اس غلط فہمی میں مبتلا نظر آتے ہیں، کہ کردار کا علم عینی واقعات کردار کے مشاہدہ کی محض رپورٹوں کی بنا پر کامیابی کے ساتھ تعمیر کیا جا سکتا ہے۔

جبلتیں بحیثیت منابع توانائی

ہمارا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ ایک مخصوص جبلت (مثلاً جفتی کھانے کی) ایک خاص حیوان کی خلقی ذہنی ساخت کی ایک خصوصیت ہے۔ اگر ہم کو کسی حیوان کے متعلق، سوائے اس کی نوع اور جنسیت کے، کچھ اور علم نہ ہو، تب بھی ہم اس کی جبلت کو ایک حد تک یقین کے ساتھ منتج کر سکتے ہیں، بعینہٖ اس طرح جیسے، کہ ایک ماہر نباتیات ایک پھول کی نوع کو معلوم کرنے کے بعد اس کے غیر مرئی حصوں کی ساخت، اور ترتیب کو بیان کر سکتا ہے، اور ایک حد تک وثوق کے ساتھ پیشینگوئی کر سکتا ہے، کہ وہ کس طرح اگیں، اور بڑھیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر نوع حیوانات کو خاص خاص جبلتیں عطا ہوئی ہیں، جس طرح کہ پھول کی ایک معلومہ نوع میں خاص حصے، یا آلات ہوتے ہیں، جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوا کرتے ہیں +

"ایک جبلت" ذہنی ساخت کا ایک واقعہ ہے۔ ہم کو ضرورت ایک ایسی عام ترین اصطلاح کی ہے، جو ذہنی ساخت کی ان قابل تمیز خصوصیات پر دلالت کر سکے! ہم نے "تصور"، "احساس"، اور ان تمام اصطلاحات کو رد کر دیا ہے، جو واقعات ساخت پر بھی دلالت کرتی تھیں اور فعلیت، یا وظیفہ، کے واقعات پر بھی۔ بہترین اگرچہ ذرا بد وضع، لفظ جو اس وقت مل سکتا ہے "میلان[1]" ہے

---

[1] Disposition

اس لفظ کو میں بصورت ایسی عام ترین اصطلاح کے اختیار کر رہا ہوں، جو ذہنی ساخت کی تمام وظیفی اکائیوں پر دال ہی، اور اس کے لیئے میرے پاس ایک عمدہ نظیر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ میں روزمرہ گفتگو کے ایک لفظ کو، معنوں کی تحریف یا مسخ کے بغیر، نفسیات کے لیئے مخصوص کر رہا ہوں، اور یہ کوئی نئی بات نہیں۔ نفسیاتی اصطلاحات کے لئے ہم نے روزمرہ گفتگو، اور ادبیات میں سے بہت سے الفاظ اسی طرح لیئے ہیں۔

لہٰذا اب صورت یہ ہوئی کہ "ایک جبلت" ایک ذہنی میلان ہے، جس کی ماہیت کا انکشاف، وانتاج کردار اور تجربوں کی ان صورتوں سے ہوتا ہے، جن کو یہ معیّن کرتا ہے پھر ہم تعیّن کیا کے ساتھ یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں، کہ ایک ٹھیٹ جبلت ایک پیچیدہ میلان ہے، جس میں ہم کم از کم دو حصے معلوم کر سکتے ہیں۔ اول وہ حصہ، جو ایک مخصوص شئے (جو گویا جبلت کی کنجی ہے) کے ادراک کو ممکن بناتا ہے۔ یہ حصہ وہ قفل ہے جس میں کنجی لگتی ہے۔ دوم۔ وہ حصہ، جو توانائی کے سیلان کو معیّن کرتا ہے، اور اس کو ان تمام جسمانی آلات کی طرف لے جاتا ہے، جو جبلی فعلیت میں شریک ہوتے ہیں +

کیا ہم کو تیسرے حصے کو بھی دریافت کرنے کی ضرورت ہے؟ یہ بہت مشکل سوال ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ جب کسی حیوان میں جبلت کی تحریک ہوتی ہے، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے کردار میں توانائی بہت زیادہ خرچ ہو، اور یہ کردار بہت دیر تک باقی رہے یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں وہ حیوان تھک جائے، یا نیم جان ہو جانے تک ثابت قدم رہتا ہے۔ جب کسی حیوان کے آلات حس، اس کی جبلتوں میں سے کسی ایک کی مخصوص شئے کیسے اثر پذیر ہوتے ہیں، تو توانائی یا قوی و شدید فعلیت (یہ چو کسی و خبرداری کی وضع کو باقی رکھنے ہی کا کیوں نہ ہو) کا پھوٹ نکلنا عام اور مخصوص نتیجہ ہوتا ہے۔ اکثر تو مخصوص اور منضبط حرکات کے علاوہ بہت سی، کم و بیش ایسی ہی حرکات بھی ہوتی ہیں، اور اس میں فاضل توانائی خرچ ہوتی ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب پھر شکاری، یا اپنے سوراخ کے قریب بھن بھن کرتی ہے، یا جب کتا خرگوش کا کھوج لگاتا ہے، یا جب ایسا کبوتر، جو کبھی جفت نہیں کھایا، کبوتری کے سامنے چھوڑا جاتا ہے۔ اس کا کلام

لہ۔ اس کی بہت سی مثالیں بیان کی جا سکتی ہیں۔ مجھے خوب یاد ہے، کہ میرے ایک بوڑھے کبوتر کی کبوتری دو بچے نکالنے کے بعد اتفاقاً مر گئی، تو یہ کبوتر بچوں کو چوگا (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

نہیں، کہ یہ زائد حرکات مفید بھی ہوتی ہیں، کیونکہ یہ سعی وخطا کے طریقے کو ممکن بناتی ہیں اور اس طریقے سے کردار میں اصلاح و ترمیم ہو جاتی ہے جب باقاعدہ اور منضبط حرکات کے لئے حالات موزوں ہوتے ہیں، تو یہ کردار بالعموم اس تمام توانائی کے بل پر باقی رہتا ہے، جو اس وقت اس عضو میں موجود ہوتی ہے معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ وہ حیوان اس خاص مہم یعنی جبلت کی طبعی غایت کے حصول میں بدل وجان منہمک ہے۔ اس کی یہ حالت اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک وہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی، اور حیوان تھک نہیں جاتا، یا کسی دیگر اور شاید قوی تر جبلت کا دور دورہ نہیں ہو جاتا۔ توانائی کے اس خرچ کو ہم کس طرح متصور کریں گے؟ یہ کہاں سے آتی ہے؟ اور یہ کس طرح آزاد ہوتی ہے؟

معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جبلی فعلیت کا جوہر یہ ہے کہ توانائی اس طرح آزاد ہو، اور ایسے راستہ میں منتقل ہو، کہ ہم اسے نفسی طبیعی توانائی کا نام دے سکیں۔ ہم طبعاً یہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ یہ توانائی بالقوہ (جو بافتوں میں کیمیاوی صورت میں جمع رہتی ہے) کے آزاد، یا فعلی توانائی (یہ توانائی فعل کی صورت میں ہو یا برقی صورت میں، یا کسی اور صورت میں) میں بدلنے کی مثال ہے، اور غالباً یہ خیال صحیح ہے۔ ہم بجا طور پر آزاد شدہ فعلی توانائی کے منابع، اس کے جمع اور آزاد ہونے کے مقام، اور اس کے ایک خاص راستہ میں منتقل ہونے کے طریقے، پر عضویاتی اصطلاحات کے ذریعہ غور کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ابھی تک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) دینے کے سخت کام پر نہایت بہادری سے ثابت قدم رہا۔ میں نے اس کے کام کو ہلکا کرنے کی بہت کوشش کی، لیکن اتنا کام بھی اس کی زوال پذیر طاقت کے لئے بہت ثابت ہوا، اور قبل اس کے کہ بچے خود چگنے کے قابل ہوتے وہ مرگیا۔ (مصنف)

لہ۔ اس عمل کی عصبی شرائط کا ایک قیاسی بیان میں اس سے قبل پیش کر چکا ہوں (دیکھو The Sources and Direction of Psychological Energy مطبوعہ رسالہ American Journal of Insanity بابتہ ۱۹۱۳ء) میرا خیال یہ ہے کہ ہر ایک جبلت ان بندوں کے نظام میں مختلف موریاں ہیں، جو نظام اعصاب کے درآئندہ پہلو میں آزاد ہونے والی توانائی کو روکے رہتے ہیں۔ جبلت کے تہیج، یعنی قفل میں کنجی پھرنے کے وقت ان موریوں کا دروازہ کھل جاتا ہے اور جبلت کے برآئندہ راستے تمام ممکن الحصول آزاد توانائی (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

نظام اعصاب کے اسرار و غوامض سے بے خبر ہیں، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ہم اپنے بیان میں وہ اصطلاحات استعمال کریں، جو معلومہ واقعات سے سب سے زیادہ مطابق، اور ہمارے نفسیاتی اغراض کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوں۔ یہاں ہمارے لئے دو راستے کھلے ہوئے ہیں۔ اول ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہر ایک جبلت میں اس توانائی بالقوہ کا ایک ذخیرہ ہے، جو جبلت کے تہیج ہو کے وقت آزاد ہوتی ہے، اور مناسب راستوں میں منتقل ہو جاتی ہے، اور جو اس بے چینی اور بے قراری میں پایہ نکلتی ہے، جو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اشتہا کی خصوصیت ہے۔ دوم ہم یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ ایک حیوان کی مختلف جبلتیں توانائی کے ایک مشترک ذخیرے میں سے خرچ کرتی ہیں۔ بہت سے واقعات ایسے ہیں، جو موخر الذکر کے مقتضی ہیں، اور اس ہی کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن اگر ہم اس کو قبول کر لیتے ہیں، تو ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر جبلت اس ذخیرے کی توانائی کو یکساں آزادی اور آسانی کے ساتھ خرچ نہیں کرتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبلی کردار کی بعض صورتوں میں بالعموم توانائی کی ایک بڑی، شائد بہت کثیر ترین، مقدار صرف ہوتی نظر آتی ہے۔ ان کے مقابلہ میں بعض ایسی ہیں، جو اس لحاظ سے کمزور ہوتی ہیں۔ یہ اس درجے تک متہیج کی ہی نہیں جا سکتیں، کہ ان میں بہت زیادہ توانائی صرف ہو۔ چنانچہ اکثر حیوانات کا "استعجاب" اس نسبتاً کمزور جبلت کی شکل ہے۔ اس کے مقابلے میں اکثر انواع کی جفتی کھانے، یا لڑنے، اور بچ کر نکل جانے کی جبلتیں توانائی کی کثیر ترین مقدار کو بعض اوقات صرف کرنے کے قابل نظر آتی ہیں۔ لہٰذا معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ہم کو کسی ایسے عقیدے کی ضرورت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے لئے صدر مخزن، یا "آخری مشترک" راستہ، بن جاتے ہیں۔ یہ مورباً ریڑھ دار جانوروں کے دماغ کے بصری مساموں میں واقع ہوتی ہیں۔ جو عقائد کہ پیش کئے گئے ہیں، ان میں سے میرے نزدیک سب سے زیادہ قابل قبول یہی ہے۔ لیکن باقی عقائد کی طرح یہ بھی محض قیاسی ہی ہے۔ (مصنف)

ا؎ ڈاکٹر ڈبلیو، ایچ، آر، ریورز (W. H. R. Rivers.) کا خیال ہے، کہ ہر جبلت "سب کچھ، یا کچھ نہیں" کے اصول پر کاربند ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر یہ متہیج ہوتی ہے، تو اس کا تہیج کثیر ترین ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اکثر جبلتوں میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ اپنی ایک جدید تصنیف Instinct and the unconscious میں ریورز نے اپنا یہ خیال بدلا ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جس میں یہ دونوں جمع ہوں، یا جو ان کے بین بین ہو۔ واقعات زیر بحث کا اس جملہ میں بہتر اظہار ہوتا ہے، کہ "ایک جبلت" کی تحریک سے فعل کا "ایک ہیجان" پیدا ہوتا ہے، یہ کہ ایک ہی جبلت میں اس ہیجان کی شدت (داخلی و خارجی) حالات تحریک کے مطابق مختلف ہوتی ہے، اور یہ کہ کسی حیوان کی بہت سی جبلتوں کے ہیجانات میں وہی کثیر ترین شدت پیدا نہیں ہو سکتی، کیوں کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ جب دو جبلتیں بیک وقت متہیج ہوتی ہیں، تو ایک جبلی ہیجان دوسرے پر غالب آ جاتا ہے[1]۔

اب خواہ ہم یہ فرض کریں، کہ ہر ایک جبلت اپنا الگ ذخیرہ توانائی رکھتی ہے، یا یہ کہ ایک حیوان کی تمام جبلتیں توانائی کے ایک مشترکہ ذخیرہ میں سے، بقدر ظرف، خرچ کرتی ہیں، اور یہ کہ جب ان میں سے کوئی متہیج ہوتی ہے، تو اس توانائی کا کچھ حصہ آزاد اور منتقل ہو جاتا ہے، ہر دو صورت جبلت کی توانائی، یا جبلت سے پیدا ہونے والی توانائی، کا ذکر ہیجانہ ہو گا، اور ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہیجان فعل کی محسوس شدت ایک معنوں میں آزاد شدہ توانائی کے سیلان کی شدت ہوتی ہے[2]۔

جو لوگ کہ میکانکی تمثیلات پسند کرتے ہیں، ان کو ذیل کی تمثیل سے کچھ مدد مل سکتی ہے۔ ہم اُن میلانات کو، جو ایک عضو کی جبلتیں ہوتے ہیں، مندرجہ ذیل

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) یہاں وہ کہتا ہے کہ "سب کچھ یا کچھ نہیں" کے اصول پر بعض جبلتیں کاربند ہوتی ہیں اور بعض اس پر کاربند نہیں ہوتی (مصنف)

[1] ۔ ان ہی واقعات کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کہ یہ مختلف جبلی "رجحانات" کی اضافی شدتیں ہیں لیکن "ہیجان" کا لفظ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ہیجان فعل وہ چیز ہے، جس کا ہم کو خود تجربہ ہوتا ہے، اور جس کو ہم دوسروں میں بھی کام کرتے دیکھ سکتے ہیں۔ پھر یہ جوہر فعلیت کے واقعہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں "رجحان" میں وہ قابل اعتراض ابہام ہے (جو ماہرین نفسیات کے ہاں بہت مرغوب ہے) جس کی وجہ سے اس کو ساخت اور وظیفہ دونوں کے واقعات کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے (مصنف)

[2] ۔ اگرچہ کوئی شہادت ہمارے پاس اس بات کی موجود نہیں، کہ ہیجان کی محسوس شدت اور توانائی کے سیلان میں لزوم بہت گہرا ہوتا ہے، تاہم اپنے تجربہ کی بنا پر یہ فرض کرنے کے مجاز ہیں، کہ یہ لزوم زیادہ تر ہیجانی ہوا کرتا ہے۔ (مصنف)

میکانکی انتظام سے تشبیہہ دے سکتے ہیں۔ ہر ایک جبلت گویا (۱) ایک کمرہ ہے،
جس میں عمل تخمیر، یا کسی اور کیمیاوی عمل، سے برابر ایک گیس نکلتی رہتی ہے، اور یہ
گیس کمرہ بند ہونے کی وجہ سب کی سب جمع ہو رہی ہے۔ یہ تمام کمرے نہایت باریک
رستوں کے ذریعہ باہم ملے ہوئے ہیں۔ جب کسی دو کمروں میں گیس کا دباؤ
غیر مساوی ہو جاتا ہے تو ایک کی گیس سخت مزاحمت کے ساتھ، دوسرے
میں منتقل ہو جاتی ہے۔ (۲) ہر ایک کمرے میں باہر نکلنے کا ایک راستہ ہے،
جو نالیوں کے ایک پیچیدہ نظام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور یہ نالیاں آلات
عاملہ کے ایک مجموعہ تک جاتی ہیں (یہ گویا اعصاب ہیں، جو عضلات اور غدود
تک جاتے ہیں) (۳) اس راستہ میں ایک دروازہ ہے، جو بند رہتا ہے
اور اس دروازے میں، کم و بیش پیچیدہ قسم کا ایک قفل پڑا ہے، جو اس
دروازے کے لئے مخصوص ہے (بعض صورتوں میں ہر ایک دروازے
میں بہت سے ایسے قفل ہوتے ہیں، نہ کہ ایک قفل) یہ دروازہ ایسا
مضبوط بند نہیں ہوتا، کہ اس میں سے گیس باہر نہ نکل سکے، اور کمرہ میں اس کا
دباؤ جس قدر ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ گیس باہر نکلتی ہے (یہ گویا اشتہا
اور وہ بے قراری ہے، جس میں اشتہا کا اظہار ہوتا ہے)۔ جب قفل
میں کنجی پھرائی جاتی ہے، تو دروازہ کھل جاتا ہے، اور گیس مختلف رستوں
میں سے نکل کر ان تمام آلات میں حرکت پیدا کرتی ہے، جن میں یہ پہونچتی ہے۔
اس کے ساتھ ہی کمرہ میں گیس کا دباؤ چونکہ کم ہو جاتا ہے، لہذا اس کے اندر
گیس کی پیدائش، یا آزادی، بہت سریع ہو جاتی ہے، اور اور کمروں سے بھی
کچھ گیس اس کے اندر آ جاتی ہے۔ کنجی وہ احساسی نمونہ ہے، جو جبلت کی مخصوص
شئے (مثلاً بلبل کا نغمہ، مور کی دم) ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔ کنجی پھرانے
کا فعل گویا اس شئے کا ادراک کرنا ہے۔ اس قسم کا میکانکی نمونہ نفسی طبیعی میلان
کے استحضار کے لئے لازماً غیر موزوں ہوتا ہے۔ اس میں اصلاح شاید اس طرح
کی جا سکتی ہے، کہ مقفل دروازے کی بجائے کافی وار صمام[1] ہو، اور یہ صمام

---

[1] Valve

ایک بیرم[۱] کے چھوٹے بازو کے اٹھنے سے کھلتا ہو، اور اس کا یہ اٹھنا ہی بیرم کے لمبے بازو کے اس دباؤ کے متناسب ہو، جو اس کے آزاد سرے پر لگی ہوئی قوی کمانی کی وجہ سے اس پر پڑتا ہے۔ جب تک یہ آلہ بحالت سکون رہتا ہے، اس وقت تک یہ دباؤ ڈاٹوں کے ایک سلسلہ کی وجہ سے، پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان ڈاٹوں میں سے ہر ایک ڈاٹ اس طرح کھل سکتی ہے، جس طرح کہ ہارمونیم کے ایک پردہ پر انگلی رکھنے سے سُر نکلتی ہے۔ بیرم کا مکمل دباؤ اور اس لئے صمام کا پورا کھلنا، صرف اس طرح ممکن ہوتا ہے کہ چند مخصوص پردوں پر بیک وقت انگلی رکھی جائے۔ ان پردوں میں سے بعض پر انگلی رکھنے سے بیرم پوری طرح نہیں دبتا۔ یہ تمام پردے گویا حیوان کے آلات حس ہیں کیونکہ ہر وہ طبعی شئے ہے، جو پردوں کے مناسب اجتماع پر انگلی رکھتی ہے۔ اس تمثیل کو مکمل کرنے کے لئے ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑے گا، کہ جو آلات آزاد شدہ گیس کے دباؤ سے عمل کرتے ہیں، وہ اس قسم کے ہوتے ہیں، کہ مناسب اور موزوں حالات میں اس مجموعۂ عوارض کو بدل دیتے ہیں، جو پردوں کے بجنے کو معین کرتا ہے اور اس طرح پردوں کا ایک نیا سلسلہ بجتا ہے۔ یہ نیا سلسلہ بیرم کو اس کی کمانی سے آزاد کر دیتا ہے، اور اس طرح کمانی دار صمام اپنی بند صورت کی طرف عود کر آتا ہے، اور شاید ایک اور بیرم میں عمل پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے کوئی اور صمام کھل جاتا ہے (مثلاً زنجیری جبلتوں میں)۔ اس طرح ایک اور مختلف آلہ میں فعلیت شروع ہو جاتی ہے +

یہ ان گھڑ تمثیل عضویہ کو ایک آلہ سے تشبیہ دیتی ہے، جس کے پرزوں، اور جس کی ڈاٹوں پر فطرت کام کرتی ہے۔ میں پھر کہتا ہوں، کہ یہ تمثیل بالکل ناقص ہے۔ لیکن اتنی ناقص نہیں، جتنا کہ جبلی کردار کو سادہ اضطرابات اور رُخیوں کا سلسلہ کہنا +

جب ایک جبلی ہیجان پیدا، یا آزاد ہوتا ہے، تو عضویہ جبلت کی غایت کے حصول

---

[۱] Lever

کی کوشش میں مشغول ہو جاتا ہے۔ تشئے ہیجہ کا ردعمل، جو اس کی طرف سے ہوتا ہے، ایک کلی ردعمل ہوا کرتا ہے۔ اس کی تمام قوت موجودہ مہم پر مرکوز ہوتی ہے اور مختلف آلات کا عمل فعلیت کے غالب نظام کے تابع، اور مطابق ہوتا ہے۔ کسی کام یا فعلیت میں، عضویہ کے اس انہماک کو ہم اپنے آپ میں توجہ کہتے ہیں، اور عام تحریک، جن کی نشانیاں ہم کو حیوانات میں اس وقت نظر آتی ہیں، جب ان جبلتوں میں قوی و شدید، تہیج ہوتا ہے، ہم میں "جذبہ" کہلاتی ہے۔ لہٰذا اب ہم ایک جبلت" کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں، کہ یہ ایک خلقی میلان ہے، جس کی وجہ سے عضویہ ایک خاص قسم کی شئے کا ادراک (اس کی طرف توجہ) کرتا ہے، اور اس شئے کی موجودگی میں اس کو ایک خاص جذبی تحریک، اور ایسے فعل کے ہیجان کا تجربہ ہوتا ہے، جو اپنے آپ کو اس شئے کے تعلق سے ایک خاص طرز کردار میں ظاہر کیا کرتا ہے۔[1]

یہ تعریف عام طور پر صرف اس طرح صحیح بنے گی، کہ ہم "شئے" کے وسیع ترین معنی لیں اور اس میں نہ صرف اشیاء اور عضوئے، بلکہ ان تمام عوارض حالات، کو بھی شامل سمجھیں، جن میں کہ ایک حیوان ہو سکتا ہے، اور یہ حالات داخلی و خارجی کوائف کو بھی حاوی ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جو احساسی ہیجات کہ آلات جس پر عمل کرتے ہیں، ان کا بڑا حصہ عضویے کے اندر کی طرف سے آتا ہے، اور یہ احساسی ہیجات کے مجموعہ کا اہم، اور ہر دم بدلنے والا حصہ ہے، صفحات آئندہ میں میں "ایک جبلت" کی تعریف کی مزید مثالیں پیش کروں گا، اور اس کے جواز کو ثابت کرنے کی کوشش کرونگا۔ بعض صورتوں میں ایک خاص فعل، یا سلسلۂ کردار، کو ایک جبلت کا مظہر کہنا مشکل ہو سکتا، اور ہوتا ہے۔ لیکن یہ دقت اصول کی نہیں، بلکہ عمل کی پیدا کردہ ہے۔ اصولاً تو یہ سوال بالکل جائز ہے، کہ "اس نوع حیوان میں کتنی جبلتیں ہیں؟"۔ اسی طرح ان اشیا و حالات کو معلوم کرنے کی کوشش بھی لی جا سکتی ہیں، جو ان میں سے

---

[1] ہم اس تعریف کو مکمل تر اس طرح بنا سکتے ہیں کہ لفظ "میلان" سے قبل "ذہنی" یا عضویاتی "یا عصبی" یا "نفسی الطبعی" کی صفت کا اضافہ کریں ان تمام میں شاید سب سے آخری سب سے زیادہ قابل ترجیح ہے کیونکہ اس کی صریحی دلالت یہ ہے، کہ یہ میلان جسمانی فعل، اور تجربہ کے آئندہ راستے، دونوں کو معین کرتا ہے اگر ہم "عضویاتی یا عصبی" کی صفت استعمال کریں، تو ہم کو یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہیئے، کہ ہم کسی طرح بھی جبلی فعل کی میکانکی تاویل کی تائید نہیں کر رہے (مصنف)

ہر ایک کو پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح جو کردار کہ ان میں سے ہر ایک سے معیّن ہوتا ہے، اور جس غایت (یا تغیر حالات) سے ہیجان کی تشفی ہوتی، اور سلسلۂ فعلیت ختم ہو جاتا ہے، ان کی دریافت بھی بے محل نہیں

ایک جبلت کی سوانح عمری

ہر جبلیت عضویئے میں بتدریج نشو و نما پاتی ہے، اور مکمل طور پر ترقی یافتہ ہونے سے قبل بھی جزئی اور ناقص صورت میں اس کا اظہار ہو سکتا ہے۔ لیکن کیڑوں میں ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ پوری طرح (یا تقریباً پوری طرح) ترقی پا کر عملی دنیا میں قدم رکھتے ہیں، دوسرے الفاظ میں کیڑوں میں جوانی، یعنی نشو و نما، کا وہ زمانہ نہیں ہوتا جس میں مہارت اور علم اکتساب کئے جاتے ہیں، اور جبلتیں آہستہ آہستہ پختہ ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن جوانی کے اس زمانے سے بھی تمام کیڑے محروم نہیں رہتے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ "خلوت پسند" بھڑیں اپنی زندگی کے سب سے بڑے کام، یعنی بچوں کی نشو و نما کے لئے موزوں حالات میں انڈے دینے، سے قبل آزادی کے ساتھ آوارہ گردی کر لیتی ہیں۔ یہی ان کی جوانی کا زمانہ ہے۔ اس زمانہ میں وہ جبلتیں پختہ نہیں ہوتیں، جو انڈے دینے کے دور، اور اس دور کے چار بڑے حصوں، کو معین کرتی ہیں۔ اگر یہ پختہ ہوتیں، تو ان کا عمل شروع ہو گیا ہوتا۔ جہاں تک ہم معلوم کر سکتے ہیں، فعلیت کے اس دور کی ابتدا احول میں کسی تغیر سے نہیں، بلکہ جبلتوں کے پختہ ہونے سے ہوتی ہے۔ جوانی کے اس زمانے میں بھڑ کی ترغیب پیٹ بھرنے کی جبلت کی طرف سے ہوتی ہے۔ اس وقت وہ اپنا پیٹ بھرتی ہے، اور چھوٹے چھوٹے حیوانات کی طرف توجہ نہیں کرتی، جن کو وہ بعد میں اپنے بچوں کے لئے شکار کرنے والی ہے۔ اس تمام عرصہ میں وہ اس مقام کا وہ علم جمع کر لیتی ہے، جو تناسلی جبلتوں کے پختہ ہو جانے کے بعد ان جبلتوں کی کارفرمائی کے لئے ضروری ہے۔

بعض مثالیں ایسی ملتی ہیں، کہ جن میں اگر ایک جبلت اس وقت کے بعد تہییج نہیں ہوتی، جب وہ عموماً پختہ ہو جاتی ہے، تو یہ محو ہو جاتی ہے، یا کم از کم متہیج ہونے کے قابل نہیں رہتی۔ ایسی ہی چند مثالوں کی بناء پر "قانون ابے ثباتی

"جبلت"[له] وضع کیا گیا ہے۔ اور خیال یہ ہے کہ اس کا اطلاق ہر ایک جبلت پر ہوتا ہے جیمس کی تعلیم تھی، کہ ہر ایک جبلت لازماً ناپائیدار ہوتی ہے یہ کہ اس کی عمر تھوڑی ہوتی ہے اور اس عمر میں یہ عادات فعل کی تشکیل کرتی ہے، یہ کہ ان جبلتوں کے محو ہو جانے کے بعد یہ عادات ان کی جگہ لے لیتی ہیں، اور یہ کہ اگر یہ عادات قائم نہیں ہوتیں، تو یہ جبلت، بغیر نام و نشان چھوڑے، دنیا سے ہٹ جاتی ہے۔ اس نظریہ کو انسانی جبلتوں کے لئے بھی صحیح فرض کر کے جیمس نے اس پر تعلیمی عمل کے لئے چند اوامر و احکام مبنی کئے ہیں۔

لیکن مجھے یہ نظریہ بے بنیاد ہی نظر آتا ہے حیات حیوانی میں البتہ اس کی چند حیرت انگیز مثالیں ملتی ہیں، مثلاً وہ جبلت، جس کی وجہ سے بکری کا بچہ اپنی ماں کے پیچھے پیچھے پھرتا ہے۔[ته] اس کے علاوہ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جیمس نے حیات انسانی میں عادت کی ماہیت، اور اس کے وظیفہ کو بھی پورا نہیں سمجھا۔ اکثر جبلتیں ہم کو ایسی نظر آتی ہیں، جن پر اس قانون بے ثباتی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ چنانچہ جنگلی پرندے، جو بحالت قید انڈوں سے نکلتے، اور بڑھتے پلتے ہیں، اور جو ایسی تنگ جگہ رکھے جاتے ہیں، کہ جوانی کے بہت عرصہ کے بعد تک پر نہیں پھیلا سکتے، قفس سے نجات پانے کے بعد اُن تمام، یا اکثر جبلتوں کا اظہار کرتے ہیں، جو ان کی نوع کے لئے مخصوص ہیں۔[ته] اگر جیمس کی یہ تعلیم تمام انسانی جبلتوں کے لئے صحیح ہوتی، تو اس کی عملی اہمیت بہت زیادہ ہوتی۔ لیکن نفسی علاج امراض میں جو کچھ ترقی اس کی تصنیف کے بعد ہوئی ہے اس سے اس نظرئے کی غلطی ثابت ہوتی ہے۔ صحت کا عنصر اس میں بہت ہی خفیف ہے، یعنی یہ کہ ایک جبلت تکرار کی وجہ سے زیادہ سریع التہیج ہو جاتی ہے، اور اس کا ہیجان فعل زیادہ قوی ہو جاتا ہے +

له Law of transitoriness of Instinct

ته خود میرا تجربہ ہے کہ جنگلی بطخیں، جو میرے مرغی خانہ میں انڈوں سے نکلیں، اور بڑھیں، اور جن کے پر ہمیشہ کٹے رہتے تھے، پانی کو معلوم کرنے کا حیرت انگیز رجحان ظاہر کرتی ہیں۔ پھر جب جوانی میں ان کے پر پورے نکل آتے ہیں، تو وہ نہایت آسانی کے ساتھ اڑ کر جنگل میں غائب ہو جاتی ہیں۔ یعنی نصف عمر کی قید کا کچھ اثر نہ پڑا۔ بعض پالتو جانور شیر کی آواز سے دہشت زدہ ہو جاتے ہیں اور چھپتے پھرتے ہیں، حالانکہ اس سے قبل ان کو اس کا کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اکثر انواع کی جفتی کھانے کی جبلت مناسب مواقع نہ ملنے کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اکثر پالتو جانور نہایت۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

عام الفاظ میں یہ کہنا غالباً صحیح ہوگا، کہ ایک حیوان کی پوری صحت اور طاقت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کی تمام جبلتیں کارفرما ہوں۔ جن حالات میں کہ جبلی فضیلت کی کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، ان کی عدم موجودگی عضویوں کی صحت، اور ان کے نشوونما کے لئے مہلک ہوتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اگر تمام جبلتوں کا بیج روک دیا جائے تو حیوان کے بچے میں نشو و نما نہیں ہو سکتا، اور جوان حیوان جی نہیں سکتا۔ جنگلی حیوانات کو قید میں رکھ کر پالنے میں جو دقت پیش آتی ہے، اس کی بنا یہی ہوا کرتی ہے۔ ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ کسی حیوان کی جبلتیں ہی اس کا جوہر، اور اصلی چیز ہیں، اور اس کے تمام جسمانی آلات و وظائف ان جبلتوں کے محض خدمت گار ہیں۔ ایک نوع کی مکمل تخصیص اس کی جبلتوں کی بنا پر ہو سکتی ہے، یعنی اس کی شکل، اس کا رنگ، اس کی ساخت اس کے افعال، اور اس کی عادات ہر چیز ان جبلتوں کے تابع، اور ان ہی سے معین ہوتی ہے +

یہ واقعہ ایسا ہے، جو حیاتیاتی ارتقا کی بحثوں میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ عام حیوان کا ارتقا اولاً جبلتوں کے تفرق اور ان کی تخصیص، کا عمل ہے۔ یہ حقیقت (جو اکثر نظر انداز کی جاتی ہے) اس وقت آشکارا ہو جاتی ہے، جب ہم مندرجۂ ذیل قسم کے واقعات پر غور کرتے ہیں:۔ سینگ دار جانور اس لئے نہیں لڑتے، کہ ان کے سینگ ہوتے ہیں بلکہ یہ سب اپنے سینگوں کو لڑائی کی جبلت کی خاطر تیار کرتے ہیں۔ اسی طرح درندے حیوانات پر اس لئے حملہ نہیں کرتے، کہ ان کے لمبے لمبے دانت ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ ان کے دانتوں اور پنجوں میں ترقی صرف اس وجہ سے ہوتی ہے، کہ ان میں تلاش خوراک کی جبلت اس سمت میں مخصص ہوتی ہے۔ سیل مچھلی پانی میں اس لئے نہیں رہتی، کہ اس کے

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) آسانی سے "جنگلی" بن جاتے ہیں، اور جبلت کی اس زندگی کو دوبارہ اختیار کر لیتے ہیں، جس سے وہ پالتو ہونے کی صورت میں محروم تھے (مصنف)

پاؤں پروں کی شکل کے ہوتے ہیں اور جسم مچھلی کا سا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی ساخت کی یہ خصوصیات نتیجہ ہیں اس بات کا، کہ اس کی تلاشِ خوراک کی جبلت مچھلیوں کے پکڑنے کے لیے مخصص ہوئی ہے۔ اور ہزاروں حیوانات کی شکل صورت، اور ان کے رنگ، جسمانی ساخت و وظائف کی جزئیات تک کا یہی حال ہے۔ عالم حیوانی کے ارتقا کو اس صورت میں متصور کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ یہ اولاً اور بالجوہر، ایک عمل ہے، جس میں جد وجہد کرنے کی ایک ابتدائی غیر متفرق قابلیت جبلی رجحانات کی صورت میں متفرق ہوتی ہے۔ جد وجہد کی اس غیر متفرق قابلیت، اس ابتدائی توانائی کو ایلم برگسان نے "جوشِ حیات[1]" اور دیگر فلاسفہ نے خصوصاً ڈاکٹر سی، جی جنگ، نے شہوت[2] کہا ہے لیکن اس کا بہترین نام حیاتی توانائی[3] ہے۔ ہم کہ سکتے ہیں، کہ جبلتیں بہت سے متفرق راستے ہیں، جن کے ذریعے حیاتی توانائی عضوئے کے اندر داخل ہوتی ہے، یا اس میں سے گزرتی ہے ہوسکتا ہے، کہ دو یا زائد جبلتیں بیک وقت متہیج ہوں۔ اب اگر ان کے رجحانات متباین اور متناقص نہیں ہیں، تو کردار ان افعال کا مجموعہ ہوتا ہے، جو ان دونوں کے لیے مخصوص ہیں۔ لیکن اس صورت میں ایک جبلت دوسری کو متغیر کرتی ہے۔ اگر ان کے رجحانات متخالف ہیں، تو پھر ایک کشمکش ہوتی ہے، جس میں کبھی ایک کا غلبہ ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے کا، یہاں تک کہ آخر کار ایک مغلوب ہوکر ختم ہو جاتا ہے۔ ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے، کہ جب ایک جبلت حالت تہیج میں ہو، تو ایک اور متخالف جبلت متہیج ہو جائے (اگرچہ اس کا تہیج اس قدر آسانی سے نہیں ہوتا، جتنا کہ اس وقت ہوتا ہے، جب وہ حیوان بحالت سکون ہوتا ہے) اس صورت میں ممکن ہے، کہ پہلا کردار کم و بیش اچانک، اور مکمل طور پر، رک جائے یہاں ہم فرض کریں گے، کہ دوسرے کا ہیجان، پہلے کے ہیجان کے مقابلے میں قوی تر تھا[4]

---

[1] Elan Vital

[2] Libido

[3] Vital Emergy

[4] یہ متباین حرکات کے تانع (Reciprocal Inhibition) کے عام قانون کی مثال معلوم ہوتی ہے (مصنف)

جبلتوں کی مخصوصیت کے مدارج

وصولی، یا ادراکی، اور عملی، دونوں، پہلوؤں میں جبلتوں کی مخصوصیت مختلف درجوں میں ہوتی ہے۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لینا بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی غلط فہمی ہی جبلتوں کی بحث میں تمام گنجلکوں کی بنیاد ہے۔ جب ایک جبلت بہت زیادہ مخصوص، یا بلحاظ ساخت، دونوں پہلوؤں میں بہت زیادہ مخصص، ہوتی ہے، تو صرف اسی حالت میں یہ اپنے آپ کو موثر صورت میں ظاہر کیا کرتی ہے، موثر اس وجہ سے کہ اس وقت یہ تقریباً مشین کی طرح اور غیر معقول ہوتی ہے۔ یہ تخصیص اکثر کیڑوں میں جاکر اپنے منتہائے عروج کو پہنچتی ہے۔ یہی وجہ تو ہے، کہ انہیں اکثر جبلی کردار کی بہترین شارعین کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو یوکا پروانہ کی اس زنجیری جبلت میں ملتی ہے، جو سلسلہ افعال کی تمام جزئیات کو مقرر کرتی ہے۔ اسی سلسلہ کی بدولت انڈے ایک خاص مقام پر رکھے جاتے ہیں، اور یہ افعال صادر اس وقت ہوتے ہیں، جب مطلوبہ شرائط (یعنی پھول کے مخصوص اوصاف) موجود ہوتی ہیں۔ یہ تو ظاہر ہے، کہ جس قدر مخصص ایک جبلت اپنے دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے ہوتی ہے، اسی قدر کم گنجائش عقل کی کارفرمائی کی ہوا کرتی ہے اگر یہ وصولی پہلو کے لحاظ سے بہت زیادہ مخصص ہے، تو اس میں صرف ایک خاص قسم کی شئے کی موجودگی سے تہیج ہوتا ہے، اور اس شئے میں کسی غیر معمولی اور غیر طبعی صفت کے ہونے سے جبلی کردار پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر عملی پہلو بہت زیادہ مخصص ہے، تو جبلی فعل کے صدور کے دوران میں غیر معمولی حالات کے پیدا ہونے کی صورت میں وہ حیوان طبعی غائت کے حصول کے ناقابل ہوجاتا ہے۔ چنانچہ جب فیبر کے عالمانہ اور محققانہ استعجاب نے بھڑ کے شکار کو سوراخ کے منہ سے بار بار ہٹایا، تو یہی صورت پیدا ہوئی تھی +

اس کے برخلاف ایک جبلت جس قدر کم مخصص ہوتی ہے اسی قدر زیادہ گنجائش اور مطالبہ اس بات کا ہوتا ہے، کہ عقل جبلت کا تکملہ کرے۔ اس لحاظ سے "خلوت پسند" بھڑیں بہت زیادہ مخصص جبلتوں والے کیڑوں (مثلاً یوکا پروانہ) اور اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں کے بین بین ہوتی ہیں۔ موخر الذکر کی جبلتیں اس قدر کم مخصص ہوتی ہیں کہ سطح بین نگاہ ان میں جبلتوں کے وجود ہی سے انکار کرتی ہے۔ اس کی

کچھ وجہ یہ بھی ہے کہ ان میں عقل جبلی کردار کو بہت زیادہ متغیر کرتی ہے +
پرندوں کی جبلتیں عام طور پر بھڑوں کی جبلتوں سے مقابلے میں، کم مخصص ہوتی ہیں۔
اسی لئے ان کے افعال میں عقل کی وجہ سے بہت تبدیلیاں ہو سکتی ہیں۔ لیکن جن طریقوں سے
عقل جبلی فعل کو متغیر کرتی ہے، ان کا بہترین مطالعہ دودھ پلانے والے جانوروں میں
ہو سکتا ہے +

جبلتیں اور حرکی مشینیں

یہاں جبلی فعل کی ایک اور عسیر الفہم خصوصیت کی طرف توجہ دلانا مفید ہوگا جب ایک
پرندے کے پورے پر نکل آتے ہیں، تو یہ کافی صحت کے ساتھ اڑنا شروع کر دیتا ہے۔ بالعموم
اس کی پہلی پرواز میں وہ کمال نہیں ہوتا، جو کچھ مشق کے بعد پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ غالباً
یہ ہے، کہ یہ طاقت پرواز کے پختہ ہونے سے قبل ہی اڑنا شروع کر دیتا ہے۔ اگر اس کو کچھ دن
اڑنے سے باز رکھا جائے تو اس کی پہلی پرواز ہی اس قدر ماہرانہ ہوتی ہے، کہ پختہ کار جوان
پرندے کی پرواز کا مقابلہ کرتی ہے۔ اسی طرح مرغی کا بچہ انڈے میں سے نکلنے کے گھنٹے دو گھنٹے
کے بعد ہی اپنے توازن کو پوری طرح قائم رکھ کر کامیابی کے ساتھ دوڑنا شروع کر دیتا ہے، اور اسی
عمر میں یہ حیرت انگیز صحت کے ساتھ چھوٹے چھوٹے دانوں پر ٹھونگ مارتا اور ان کو چونچ میں اٹھا لیتا ہے،
بطخ کا نوزائیدہ بچہ پانی میں کود پڑتا ہے، اور اس طرح غوطے کھاتا اور تیرتا ہے، کہ اس میں اصلاح
کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ صرف وہ پرندے انڈوں سے نکلنے کے کچھ دنوں بعد تک تقریباً بے بس
رہتے ہیں، جو نہایت محفوظ گھونسلوں میں جنم لیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی اپنی ماں کو آتے دیکھ کر یا اس کی
اصلی یا نقلی آواز سن کر اپنے گھونسلوں میں چہکتے ہیں، اپنی گردنوں کو لمبا کرتے ہیں، اپنی چونچیں
کھولتے ہیں، اور چیخیں مارتے ہیں۔ یہ تمام افعال پیچیدہ، اور بہت سے عضلات کے انقباضات
پر مشتمل ہوتے ہیں۔ میکانکی سکول ان کو جبلی افعال کا ٹھیٹ نمونہ سمجھنے کی طرف طبعاً مائل
ہوتا ہے، اور باقی سب نمونوں کو نظر انداز کر کے اسی پر توجہ جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ،
کہ یہ نہایت آسانی کے ساتھ ملتف اضطرارات متصور کئے جا سکتے ہیں۔ ہم کو جس سوال پر
بحث کرنی ہے، وہ یہ ہے، کہ یہ محض اضطراری ہوتے ہیں، یا یہ کہ یہ اصلی معقول جبلی افعال ہیں؟

بہر دو صورت ان میں اور جبلی کردار کی اُن مختلف صورتوں میں کیا تعلق ہوتا ہے، چلنا، اڑنا، تیرنا غوطے لگانا، اور اسی قسم کے اور جسمانی فعلیتیں، جن کے اجزاء ترکیبی ہیں؟ یہ تو ظاہر ہے، کہ کبوتروں کے جفتی کھانے، یا ان کے اڑنے، یا بھڑ کے اپنے شکار کو پکڑنے کی سی جبلی فعلیت میں جسمانی حرکت کی تمام وہ صورتیں شامل ہو سکتی ہیں، جو اس نوع کے لئے موزوں ہیں، اور یہ کہ جبلی فعلیت کے ہر بڑے حصے میں متطابق جسمانی حرکت کی اکثر بعینہ وہی قسمیں داخل ہوتی ہیں، جو اور حصوں میں ہوا کرتی ہیں۔ اگر ہم خلقتہً متطابق حرکت کی ہر قسم کو ایک خاص جبلت کا مظہر سمجھیں، تو ہم کو کہنا پڑے گا، کہ بڑی جبلتیں کسی نہ کسی طرح چھوٹی جبلتوں کو استعمال کرتی ہیں۔

بعض مصنفین، خصوصاً مسٹر اے، ایف شینڈ[1]، نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ یہ لوگ ہر اس متطابق جسمانی حرکت کو "ایک جبلت" کا مظہر سمجھتے ہیں، جس کے صادر کرنے کے لئے مشق کی بہت زیادہ، یا بالکل، ضرورت نہیں ہوتی۔ شینڈ کے عقیدے میں ایک اور خصوصیت یہ ہے، کہ وہ "جبلت" کی اصطلاح کو صرف ان ہی خلقتہً منتظم حرکی میلانات کے لئے استعمال کرتا ہے، اور جس چیز کو میں بڑی ٹھیٹ جبلت کہتا ہوں، اس کو وہ "جذبی میلانات" کہتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ شینڈ نے صرف انسانوں اور دودھ پلانے والے جانوروں کا کردار پیش نظر رکھا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ اگر وہ پرندوں اور کیڑوں کی طرف توجہ کرتا، تو اس کو معلوم ہو جاتا، کہ اس کا خیال باطل ہے۔ پروفیسر لائیڈ ھاگن نے بھی اس مسئلے کے متعلق یہی راستہ اختیار کیا ہے۔ وہ کم از کم تین سطحات کی جبلتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ ان تمام خلقتہً منتظم عصبی ساختوں کو "ادنیٰ سطح کی جبلتیں" کہتا ہے، جو متطابق جسمانی حرکات کے صدور میں مدد کرتی ہیں، اور جن کو میں محض حرکی مشینیں کہہ کر جبلتوں سے ممیز کرتا ہوں۔ پھر وہ تمام جبلتیں، جن کو میں جبلتیں کہتا ہوں، اس کی اصطلاح میں "درمیانی سطح" کی جبلتیں ہیں۔ ان کے علاوہ وہ مکمل اعلیٰ سطح کی جبلتوں کو بھی تسلیم کرتا ہے،

---

[1] A. F. Shand

جن میں صرف "تحفظ ذات" اور بقائے قوم کی دو جبلتیں داخل ہوتی ہیں۔ میرے نزدیک اعلیٰ اسطح کی مزعومہ جبلتیں فرضی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک در اصل بہت سی جبلتوں کا مجموعہ ہے، اور ان میں سے کوئی مجموعہ کسی معنوں میں بھی وظیفی وحدت نہیں۔ ان دونوں مجموعات میں قدر مشترک یہ ہے، کہ یہ تحفظ ذات، یا بقائے قوم میں مدد کرتی ہیں۔ لیکن تلاش خوراک، اور خطرہ سے بچ نکلنے سے بھی تو تحفظ ذات میں مدد ملتی ہے۔ میرے نزدیک ان سب کو ملا کر "اعلیٰ اسطح کی جبلت" بنانا کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ دونوں کی دونوں بقائے قوم میں ممد ہوتی ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ماں اپنے بچے کے لئے خوراک کی تلاش کرتی ہے، اور اس کو محفوظ مقام میں چھپاتی ہے۔

لیکن میرا خیال ہے، کہ واقعات کا یہ طرز بیان غلط ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ان منطابق حرکات کو مختلف ممیز جبلتوں کے مظاہر کیوں کہا جائے۔ میری رائے تو یہ ہے، کہ یہ بالجوہر حرکی مشینوں کے مظاہر ہیں، اور ان حرکتوں میں سے ہر ایک کا صدور نظام اعصاب میں ملتقف حرکی مشین پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ حرکی مشین اس حرکی مشین کے مشابہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایک بے دماغ کتے کی ٹانگوں میں مناسب احساسی اسطحات پر مناسب ہیجانات کے عمل سے چلنے کی سی، یا کھجانے کی سی، حرکات ہوتی ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ان حرکی مشینوں[1] میں سے ہر ایک اُن احساسی اعضا اور آلات سے ملی ہوتی ہے، جن کے تہیج سے اس میں فعلیت پیدا ہوتی ہے (مثلاً کھجانے کے اضطرار کی مشین میں) اگرچہ اس کی شہادت صرف چند مثالوں میں ملتی ہے، اور یہ مثالیں استثنائی ہیں۔

---

[1] یہ حرکی مشینیں ان عصبی عناصر سے مرکب ہوتی ہیں، جو زیادہ تر مخیخ (Cerebullum) میں واقع ہوتے ہیں اور جو کچھ شہادت ہمارے پاس موجود ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخیخ کو نہ تو ہیجانی فعل سے کوئی براہ راست تعلق ہوتا ہے نہ تجربہ سے۔ برخلاف اس کے مخیخ کی جسامت اُن حرکی مشینوں کی تعداد، پیچیدگی اور ان تطابق کی نزاکت کے متناسب ہوتی ہے، جن کو وہ نوع بالعموم استعمال کرتی ہے۔ یہ صورت اس وقت تو بالخصوص ہوتی ہے جب ان میں تمام جسم کے نازک انضباطات بھی شامل ہوں، مثلاً اڑنے، یا تیرنے میں۔ چنانچہ یہ ان پرندوں اور ایک قسم کی مچھلی میں نسبتۃً بڑا ہوتا ہے، جو اڑتے ہوئے کیڑے پکڑتے ہیں۔ (مصنف)

ہم ان حرکی مشینوں کو جبلتیں نہیں، بلکہ جبلتوں کے اوزار کہیں گے۔
ان میں ہر ایک، وہ چیز ہے، جس کو ماہرین عضویات ایک "آخری مشترک راستہ" کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ راستہ کا کام دے سکتی ہے، جس سے وہ توانائی خارج ہوتی ہے، جو کسی ایک جبلت سے آزاد ہوتی ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں کہ ہر ایک جبلت ایک خاص حرکی مشین میں اپنی توانائی کو، اور مشینوں کی نسبت، زیادہ آسانی سے منتقل کرتی ہے۔ لیکن یہ اپنی توانائی کو اور مشینوں میں منتقل کرنے کی قابلیت بھی رکھتی ہے، اور مناسب حالات میں فی الواقع منتقل کرتی بھی ہے۔ چنانچہ کبوتر کی لڑنے کی جبلت اپنی توانائی کو براہ راست ان حرکی مشینوں میں منتقل کرتی ہے، جس کی وجہ سے دشمن کی طرف جارحانہ اقدام بڑھ کر اس کے بعد اس تک پہونچنے پر ٹھونگیں مارنا، اور پروں سے تھپیڑ مارنا، ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر دشمن اڑ جائے تو یہ لڑنے والا کبوتر اڑ کر اس کا تعاقب بھی کر سکتا ہے، اور نیچے اترنے کے بعد دوبارہ حملہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کبوتر زمین پر ہو اور کسی وجہ سے چونک پڑے تو فوراً اڑ جاتا ہے، لیکن اگر وہ درخت پر بیٹھا ہوا ہو اور چونکے تو وہ ہوشیار اور خبردار ہو جاتا ہے، اور آہستہ سے ایک خاص آواز نکالتا ہے۔ اس حالت میں وہ اڑتا صرف اس وقت ہے، جب چونکا دینے والی چیز بہت قریب اور قوی ہو۔ یہ ان جبلتوں کی مثالیں ہیں، جو مختلف مواقع پر مختلف حرکی مشین استعمال کرتی ہیں، اور یہ مثالیں ٹھیٹ جبلی کردار کی ہیں +

جن طریقوں سے کہ حیوانات کے بچے مختلف حرکی مشینوں کو پہلے پہل استعمال کرتے ہیں، ان کے مشاہدے سے میرے نزدیک یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہ ان کو جبلتوں کا ہم معنی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ ان میں فعلیت پیدا ہونے کے لئے کسی جبلی ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ جامد مشین ہیں، جن کو "چلانے" کے لئے ایک ہیجان، یا ایک توانائی درکار ہوتی ہے، جو کسی نہ کسی جبلت سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اس کی صورت بعینہ بجلی کی موٹر کی ہے، جو بذات خود مشین ہے، اور جس کو چلانے کے لئے ایک ایسی توانائی کی حاجت ہوتی ہے، جو کہیں اور پیدا ہوئی ہے (اگرچہ ہاتھ سے اس کا پہیا پھرانے سے تمام مشین میں حرکت پیدا ہو سکتی ہے)۔ اس خصوص میں یہ اس حالت کے مشابہ ہے، جس میں کھجانے کا اضطرار میکانکی طور پر پیدا کیا جا سکتا ہے،
اگر تم کسی ایسے کبوتر کی حالت پر غور کرو، جس کے تقریباً پورے پر نکل آئے ہیں، تو تم کو معلوم ہوگا، کہ اس کی پہلی پرواز یعنی اس کی اڑنے کی مشین کی پہلی فعلیت، خود اپنی

خاطر نہیں ہوتی، بلکہ والدین کے ساتھ رہنے کی خاطر ہوتی ہے، یعنی یہ کہ یہ تلاش خوراک کے ہیجان کے تابع ہوتی ہے۔ یا یہ اس صورت میں یوں ہو سکتی ہے، جب یہ کسی دشمن کے حملہ سے بچنا چاہتا ہے۔ اسی طرح مرغی کے نوزائیدہ بچہ کا پہلی مرتبہ ٹھونگ مارنا ایک چھوٹے سے دانے کے بصری ہیج کا محض اضطراری جواب نہیں معلوم ہوتا۔ حقیقت یہ ہے، کہ اس مخصوص حرکی مشین کی تحریک تلاش خوراک کی جبلت کا ہیجان کرتا ہے۔ یہ ہیجان اپنے آپ کو اور مشینوں کی وساطت سے بھی ظاہر کر سکتا ہے، مثلاً اس حالت میں جب یہ اِدھر اُدھر بھاگتا پھرتا ہے، یا جب اس کی ماں زمین کریدکر ایک خاص آواز سے اس کو بلاتی ہے، اور یہ دوڑتا ہوا اس کے پاس جاتا ہے +

اس اصول کو، کہ جبلی ہیجان، حالات وقت کے مطابق، مختلف حرکی مشینوں میں سے ایک کو استعمال کر سکتا ہے، میکانکی قیاس، یعنی اضطراری مشین، کی صورت میں سمجھنا، یا اس صورت میں اس کی تاویل کرنا، بلاشبہ بہت مشکل ہے۔ لیکن واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اگر ہم اس کو تسلیم نہ کریں، اور اس کو پوری طرح پیش نظر نہ رکھیں، تو پھر ہم جبلی کردار کی تاویل کی کوشش میں، ناقابل حل مشکلات میں پھنس جاتے ہیں +

ایک جبلت کی تعریف اگر حرکی مظاہر سے نہیں ہوتی تو کس طرح ہوتی؟

یہاں پر بھی ہم ایک اور زیادہ مشکل سوال اٹھا سکتے ہیں اگر ایک جبلت اپنے آپ کو ہمیشہ ایک ہی طرح کی جسمانی فعلیت میں ظاہر نہیں کرتی، بلکہ بہت سی مختلف حرکی مشینوں یا ان کے بعد دیگرے تحریک پیدا کر سکتی ہے، یا حالات وقت کے مطابق ان کو یکے بعد دیگرے استعمال کر سکتی ہے، تو پھر ہم کو اس جبلت کی غایت کا علم کیوں کر ہوتا ہے، اور اس جبلت کی تعریف، اور اس میں اور دیگر جبلتوں میں تمیز، کیوں کر ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اگر ہر ایک جبلت ہمیشہ ایک مخصوص حرکی مشین، یا ایک خاص ترتیب میں بہت سی مشینوں کی تحریک کرتی، تو اس جبلت کی تعیین میں کوئی دقت پیش نہ آتی، اور اس کے ساتھ ہی میکانکیت کا راستہ بھی مقابلةً صاف ہو جاتا، کیونکہ جبلی اور اضطراری فعل کا ایک بڑا فرق غائب ہو جاتا۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ میکانکیت جبلی اور اضطراری فعل کو متحد النوعیت سمجھتی ہے، اور ایک دوسرا مسلک افعال کو مجرد جبلت کی طرف منسوب کرتا ہے۔ کیا ان دونوں عقائد کے درمیان کوئی جائے قرار ہے؟ میرا جواب

اثبات میں ہے۔ "ایک جبلت" کی تعریف، اور اس کا اقرار اُن حرکات کے ذریعے سے نہ ہونا چاہئے، جن میں اس کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ حیوان کے کوائف کے اس تغیر کے ذریعے سے ہونا چاہئے جو ان حرکات (یہ کسی قسم کی بھی ہوں) سے پیدا ہوتا ہے، اور جس کے پیدا ہو جانے کے بعد سلسلہ کردار ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جو جبلت کہ ایک حیوان میں کام کرتی ہے، اس کو حرکات کے سادہ مشاہدے سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ تم دیکھتے ہو، کہ ایک کبوتر نہایت گرمجوشی سے دوسرے کا تعاقب کر رہا ہے۔ لیکن نقل و حرکت اور تعاقب کی یہ مختلف حرکات لڑنے کی جبلت کو بھی ظاہر کر سکتے ہیں، جفتی کھانے کی جبلت کو بھی اور بچے میں تلاش خوراک کے ہیجان کو بھی۔ تاہم اس میں کون شبہ کر سکتا ہے، کہ یہ سب علیحدہ علیحدہ جبلتیں ہیں، جن کی کارفرمائی کے ساتھ ایسی اشتہائیں ہوتی ہیں، جن کی تشفی کے لئے بہت ہی مختلف حالات درکار ہوتے ہیں۔ اضطراری فعل کے برخلاف جبلی فعل ایک غایت، یعنی حالات کے ایک قسم کے تغیر، کی طرف لے جاتا ہے، اور صرف اسی سے ہیجان کی تشفی ہو سکتی ہے، اور یہی عضوے کی اشتہا اور بے چینی کا خاتمہ کر سکتی ہے۔ لہٰذا ہم کو چاہئے کہ ہم ہر جبلت کی تعریف غایت، یعنی اس صورت حالات، سے کریں، جس کی یہ جویا ہے، یا جس کو یہ پیدا کرنا چاہتی ہے، اور اس میں اس صورت حالات، یا شئے کو بھی شامل کریں، جس سے اس میں فعلیت ہوتی ہے۔

ہم دیکھیں گے، کہ انسانی جبلت کے بعض مسائل میں اس اصول کو نہایت احتیاط سے استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اس مسئلہ میں، کہ ایک جبلت کی غایت کو کیا درجۂ عمومیت دیا جائے گا۔ جو ماہرین نفسیات انسانی جبلتوں کے وجود کے قائل ہیں، ان میں سے اکثر "ایک جبلت تقلید" کو فرض کرتے ہیں، حالانکہ حیوانات میں اس قسم کی کوئی جبلت ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کا یہ عقیدہ اس امر واقعی کے علی الرغم ہے، کہ اگر یہ جبلت انسان، یا کسی نوع حیوان، میں پائی جاتی ہے، تو ایسے فعل کا محض کرنا ہی اس کی غایت وحیدہ ہو گی، جو تقلید کرنے والے کے مشاہدے میں آیا ہے۔ اسی غیر بصیرانہ طریقہ سے اکثر ماہرین نفسیات انسان اور حیوان میں "کھیل کی جبلت" فرض کرتے ہیں۔ اس قسم کی "جبلی نفسیات"، کو اس "قوائی نفسیات" سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، جس کو ہم اب نہایت حقارت سے رد کرتے ہیں۔ میرے نزدیک تو یہ کہنا، کہ کھیل (یا تقلید) کھیل (یا تقلید) کی جبلت کا نتیجہ ہے، ایسا ہی

جیساکہ یہ کہنا، کہ یہ کھیل (یا تقلید) کی قوت کا نتیجہ ہے۔ اس کے مقابلے میں یہ کہنا کہ بھِڑ کا ایک خاص قسم کے شکار کا تعاقب کرنا اپنے سوراخ میں اس خاص شکار کو ذخیرہ کرنے کی جبلت کا نتیجہ ہے، یہ کہنے کے ہرگز برابر نہیں، کہ یہ شکار کے تعاقب کرنے کی قوت کا نتیجہ ہے۔ اگر قارئین پہلی نظر میں ان دونوں صورتوں کا فرق معلوم نہیں کر سکتے، تو میں ان کو نصیحت کروں گا، کہ وہ اس مسئلے پر غور کریں۔ ممکن ہے، کہ چند سالوں کے غور و خوض کے بعد یہ فرق واضح ہو جائے۔

باب پنجم

دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان کی جبلتیں

چند ہی اشخاص اس بات سے انکار کریں گے، کہ ادنیٰ دودھ پلانے والے جانور زیادہ تر جبلت کے تابع فرمان ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم ایک عقلمند پالتو کتے کے کردار پر غور کرتے ہیں، تو جبلت کی کارفرمائی دکھائی نہیں دیتی۔ جبلت ہم کو اس وقت نظر آتی ہے، جب وہ بالکل بے کار فعل میں مصروف ہوتا ہے۔ مثلاً کسی کونے میں سونے کے لئے لیٹنے سے قبل اس کا دری کو نوچنا اور کئی چکر کھانا۔ لیکن اس کے اکثر افعال اس قدر عقلمندانہ معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کا جبلی عنصر صاف طور پر روشنی میں نہیں آتا، اور ہم خود اپنے تجربے کی بنا پر اس کے افعال کی توجیہ جذبات، یا جذبی تحریکات، کی صورت میں کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی اجنبی کو اندر آتے دیکھتا ہے تو بھونکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ اس کو غصہ آرہا ہے، لہٰذا وہ بھونک رہا ہے۔ وہ دم دبا کر بھاگتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کی یہ حرکت اس لیے ہے، کہ وہ خوف زدہ ہے۔ کتیا نہایت نرمی اور آہستگی سے اپنے بچوں کو چاٹتی ہے، اور ان کی حفاظت کرتی ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کا یہ چاٹنا وغیرہ محبت کی وجہ سے ہے۔ ان تمام صورتوں میں ہمارا یہ احساس بالکل بجا ہوتا ہے، کہ ہم نے کسی نہ کسی معنوں میں کتے کے کردار کی توجیہ کر دی ہے، اور یہ کہ اگر صداقت ہمارے ساتھ ہے تو ہم کسی نہ کسی معنوں میں اس کو سمجھتے بھی ہیں۔

محرکات اور نیّات

لیکن ہم انسانی کردار کی تاویل بھی اسی طرح کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ تم ایک اجنبی

ہوئی سڑک کے کنارے پر کسی مقام میں چھپے ہوئے بیٹھے ہو کہ اتنے میں سامنے سے تمہارا دوست
زید چلا آ رہا ہے۔ یہ بھی فرض کرو کہ ایک مفلوک الحال شخص مخالف سمت سے آتا نظر آتا ہے۔ جب
زید اور یہ فقیر ملتے ہیں تو ان کے آپس میں کچھ باتیں ہوتی ہیں اور زید اپنی جیب میں ہاتھ ڈال کر
اس کو کچھ دیتا ہے، اور اپنی راہ لیتا ہے۔ اب تم زید کے اس کردار کی کیا تاویل کرو گے؟ اگر
تم اس سے بخوبی واقف ہو، تو تم کچھ یقین کے ساتھ اس کے کردار کی تاویل کر سکتے ہو۔ لیکن اگر
وہ بالکل اجنبی ہے، یا اس سے تمہاری کچھ یوں ہی سی واقفیت ہے، اور اگر تم نے مذکورۂ بالا
واقعات کے علاوہ اور کچھ نہیں دیکھا، تو پھر تم کو اس کی توجیہ کرنے میں دقت ہوگی۔ تم یہ
نتیجہ نکال سکو گے، کہ فقیر نے زید سے کچھ مانگا اور اس نے دے دیا۔ پھر تم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہو،
کہ جب زید نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا ہے، تو وہ پیسہ تلاش کر رہا تھا، تاکہ اس کو دے سکے۔ اس کا
یہ مطلب ہے، کہ اس کی نیت تو بالکل عیاں ہے لیکن اس کا محرک؟ یہ بالکل قیاسی رہتا ہے۔
یہ ایک بیّن مثال ہے اس بدیہی واقعہ کی، کہ محرک اور نیت دو بالکل علیحدہ چیزیں ہیں لیکن
باوجود اس کے اکثر ماہرین نفسیات اور بعض قانون داں، ان کو دیدہ و دانستہ خلط ملط کرتے
ہیں، یا کہتے ہیں، کہ محرک صرف آخری اور نہائی نیت ہوتا ہے۔ کردار کو سمجھنے کے لئے ان کا یہ فرق
بہت اہم ہے، اور جس شخص نے اس فرق کو بخوبی ذہن نشین نہیں کیا، وہ نہ تو اچھا قانون داں
بن سکتا ہے، نہ اچھا ماہر نفسیات[1]۔ اگر زید جیب میں ہاتھ ڈالنے کے بعد بجائے پیسہ نکالنے کے
پستول نکالتا، اور فقیر کو گولی مار دیتا، تو محرک کا سوال قانون داں کا موضوع بحث بن جاتا۔
یہاں بھی فقیر کو گولی مارنے کی نیت یقین کے ساتھ فرض کی جا سکتی اگرچہ محرک پردہ خفا ہی میں
رہتا ہے۔

پیسہ دیتے ہوئے دیکھ کر کم از کم تین امکانی محرکات فرض کئے جا سکتے ہیں، اور ان
میں سے ہر ایک بجائے خود صحیح ہو سکتا ہے۔ تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ زید ایک بزدل شخص تھا اور
اس لئے پیسہ اس نے صرف اس لئے دیا، کہ وہ خوف زدہ ہو گیا تھا کہ اگر پیسہ نہ دیا تو وہ کہیں
حملہ نہ کر بیٹھے۔ پھر یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ زید رحمدل تھا، اور اس لئے اس نے جو کچھ دیا، وہ

---

[1] اس میں تو شک ہی نہیں کہ راسخ الاعتقاد میکانکیوں کے لئے محرکات بالکل فرضی اور وہمی ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک تو وجود صرف طبیعی اور کیمیاوی مہیجات، اور میکانکی جوابات کا ہے۔ مصنف)

رحمدلی کی وجہ سے تھا، ثالثاً، اگر تم "مائل بہ کلیت" ہو تو یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ زید وہ شخص ہے، جو اپنے آپ کو سب سے اونچا سمجھتا ہے، اور یہ کہ وہ اس موقع کی تاک میں رہتا ہے، جس میں کہ وہ اپنے آپ کو سب سے اونچا ثابت کر سکے، اور اوروں پر اپنی طاقت و قوت کا اظہار کر سکے۔ مختصر یہ کہ پہلی صورت میں، تو تمہاری تاویل یہ تھی، کہ زید کا خیرات کرنا خوف پر موقوف تھا، دوسری صورت میں رحمدلی پر، اور تیسری صورت میں غرور پر۔ یعنی یہ کہ تم اس فعل کی توجیہ اس کو جبلت کی طرف نہیں، بلکہ جذبہ کی طرف منسوب کر کے کرو گے جیسا کہ تم نے کتے کی حالت میں کیا تھا۔ ہر صورت میں تم محرک فعل کے لئے کسی جذبے کا نام لوگے، اور اگر تمہارا قیاس صحیح ہے تو تم نے گویا اس فعل کی اس قدر مکمل توجیہ کر دی ہے، جتنی کہ عام نفسیات دعویٰ کر سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ تمہاری توجیہ اس سے کم سادہ بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ تم کہہ سکتے ہو، کہ اس فعل میں تینوں جذبات مل کر کام کر رہے تھے۔ یعنی یہ کہ زید کو کچھ ڈر لگا، کچھ اس کو رحم آیا، اور کچھ غرور بھی اس میں تھا، اور اگر تم اس سے بالکل واقف نہیں، تو اسی طرح کے مخلوط محرکات، یا جذبات کو فرض کرنے ہی میں سلامتی ہے +

اب اگر تم نے دور سے زید کے صرف خارجی فعل کو دیکھا ہے، تو تمہارا قیاس، محض قیاس ہی رہیگا۔ یعنی یہ کہ تم ان ایک یا زائد جذبات کا نام لے رہے ہو گے، جن کو تم فطرت انسانی کے متعلق اپنے علم کی بنا پر، اس حالت میں برانگیختہ فرض کر سکتے ہو، جب کوئی فقیر آ کر خیرات مانگے۔ لیکن اگر تم ایسی جگہ ہو جہاں سے اس واقعہ کے دوران میں تم زید کو قریب سے دیکھ سکتے ہو، تو تم قیاسات دوڑانے میں زیادہ یقین کے ساتھ کام کر سکتے ہو۔ چنانچہ اگر تم نے دیکھا تھا، کہ جب فقیر زید کے قریب آیا تو زید نے اپنے چاروں طرف دیکھا، پیسہ دیتے ہوئے اس کے ہاتھ میں ذرا رعشہ ہوا، اس کی آواز میں کپکپی تھی، اس کا رنگ زرد تھا، اور یہ کہ دینے کے بعد وہ جلدی جلدی قدم بڑھاتا ہوا نکل گیا، تو تم یقین کے ساتھ خوف کو غالب جذبہ، اور اس لئے اس فعل کا سب سے بڑا محرک، کہہ سکتے ہو۔ اگر زید کے چہرے پر رحمدلی کے آثار تھے، اگر اس کی آواز نرم تھی اگر وہ دینے کے بعد آہستہ آہستہ چلتا نظر آیا تھا اور بار بار پیچھے مڑ مڑ کر فقیر کو دیکھ لیتا تھا، تو تمہاری تشخیص کہ یہ خیرات رحمدلی کا نتیجہ تھی، صحیح ہوگی۔ اگر زید نے پیسہ دیتے وقت حاکمانہ وضع اختیار کی تھی، اور پیسہ دینے کے بعد وہ گردن اونچی کر کے چلا تھا، تو غرور اور خودنمائی کا وجود اس وقت اس میں لازمی اور یقینی تھا۔ یہ بھی ممکن ہے، کہ تم نے زید میں ان تینوں جذبات کی علامات دیکھی ہوں، یعنی یہ کہ اس کے ہاتھ میں رعشہ ہو، اس کی آنکھ میں

آنسو ہو، اور اس کی وضع حاکمانہ ہو۔ اس صورت میں تم نتیجہ نکال سکتے ہو، کہ اس کے جذبات اور محرکات مخلوط تھے۔ اب اگر تم زید کے پاس آؤ، اور اس سے سوال کرو کہ تم نے فقیر کو پیسہ کیوں دیا تھا؟ تو تم بہت سے مختلف جوابات میں سے کوئی ایک سن سکتے ہو۔ مثلاً یہ کہ "میں حاجت مندوں کو خیرات دینا جائز سمجھتا ہوں" یا وہ اس سے بھی زیادہ فلسفیانہ جواب دے سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ بچہ ہے، یا صاف گو اور منہ پھٹ، دیانتدار آدمی ہے، تو ممکن ہے کہ وہ کہے کہ "مجھے اس سے خوف معلوم ہوا، کیونکہ وہ ہر خوفناک کام کرنے کے قابل نظر آیا" یا یہ کہ "مجھے اس پر کچھ رحم ہی آگیا ورنہ میرے نزدیک ایسے مسٹنڈوں کو خیرات دینا نیکی کر کوئیں میں ڈالنا ہے۔ لیکن کیا کروں، میں اپنے آپ کو روک ہی نہ سکا" یا اگر وہ غیر معمولی طور پر حق گو ہے، اور محاسبہ نفس اس کا خاص مشغلہ ہے تو وہ کہے گا کہ "مجھے اعتراف ہے، کہ جس حلیہ اور جس وضع میں وہ میرے پاس آیا، اور جس انداز میں اس نے میری خوشامد کی، اس کی وجہ سے میں اپنے آپ کو بڑا آدمی سمجھنے لگا۔ مجھے ایسا معلوم ہونے لگا کہ دنیا میں مجھ سے زیادہ سخی کوئی اور ہے ہی نہیں۔ اسی وجہ سے میں نے اس کو پیسہ دیا" ہر صورت میں اگر زید کا بیان جذبات کی ان علامات کے مطابق تھا جن کو تم نے مشاہدہ کیا، تو تم کو یقین ہو سکتا ہے، کہ تم نے محرک کا مسئلہ حل کر لیا۔ اگر یہ جواب اس طرح ان علامات کے مطابق نہ تھا، تو تم کو یقین ہو سکتا ہے، کہ تمہارا قیاس زائد سے زائد جزءً صحیح تھا۔ اگر تم کو یقین ہو جائے تو پھر تاوقتیکہ تم حد سے زیادہ بھولے بھالے اور جاہل نہ ہو، تم زید کو جھوٹا نہ کہو گے، یا یہ نہ سمجھو گے کہ اس نے تم کو دھوکا دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو جائے گا، کہ بعض اوقات تم کو خود اپنے محرکات کا بھی تو یقین نہیں ہو سکتا۔ یعنی یہ کہ تم اس خاص وقت کے غالب جذبہ کا صحت کے ساتھ نام نہیں لے سکتے +

زید کے منہ سے اس قسم کا کوئی جواب سن لینے کے بعد گویا تم اس حد تک پہونچ گئے ہو، جہاں تک کہ محرکات کی تلاش میں فہم عامہ کی رسائی ہو سکتی ہے۔ اگر تم وکیل ہو، اور زید پر عدالت میں جرح کے سوالات کر رہے ہو، تو تم ثابت کرنے کی کوشش کر سکتے ہو کہ اس کے بیانات غلط تھے، اور یہ اس طرح، کہ تم اس کی کوئی تضاد بیانی کو پکڑ لو۔ یا تم یہ معلوم کرنے کی کوشش کر سکتے ہو، کہ وہ کس سیرت اور شہرت کا آدمی ہے۔ اگر تم شہادتوں کی بنا پر ثابت کر سکو، کہ وہ بزدلی میں بدنام تھا، اور اس نے کبھی کوئی نیکی کا کام نہ کیا، تو تم کہہ سکتے ہو کہ خوف، نہ کہ رحمدلی اس کے فعل کا محرک تھا۔ وقس علیٰ ہذا +

نفسیات اس نفسیاتی مسئلہ کو حل کرنے میں کیا مدد دے سکتی ہے؟ اور یہی وہ مسئلہ ہے جس کو ہم کو عملی زندگی میں حل کرنا پڑتا ہے، اور جس کو ہم بحیثیت مجموعی کم و بیش کامیابی کے ساتھ حل کر لیتے ہیں؟ اب اس عینی مسئلہ کو حل کرنے میں تو یہ بہت زیادہ مدد نہیں دے سکتی۔ اگر تم نفسیات کے متعلم ہوتے تو تم زید کے جذبات کی علامات کو اور زیادہ مکمل طور پر صحت کے ساتھ، اور تحلیلی طریقہ سے، مشاہدہ کرتے، اور جب تم نے اس سے سوالات کرنے شروع کیے ہیں، تو تم یہ سوالات اور زیادہ مجسسانہ انداز میں کرتے! اور اگر اس خاص وقت میں تم آلات بصری عمل کی مدد سے اس کا اور قریبی معائنہ کر سکتے، تو تم اس کی نبض، اور اس کا سانس گنتے، ان کی دیگر خصوصیات کو معلوم کرتے، اس کے خون کے دباؤ کا ایک منحنی[۱] تیار کرتے، اس کے خون میں شکر کی مقدار دریافت کرتے، وقس علیٰ ہذا۔ ان طریقوں سے تم جذبہ کو اور زیادہ یقین کے ساتھ متشخص کر سکتے تھے۔

ماہر نفسیات بھی بعینہ وہی کرتا ہے، جو کردار کے عینی مسئلہ کی موجودگی میں کوئی عقلمند شخص کرتا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ نفسیات ایک بالکل بے کار اور خالصۃً علمی کھیل ہے، کیونکہ کسی اور علم کے متعلم کا بھی، ایک عینی مسئلہ کی موجودگی میں، یہی حال ہوگا۔ چنانچہ فرض کرو کہ تم ایک ماہر ارضیات کو پھٹتا ہوا کوہِ آتش فشاں دکھاؤ، اور اس سے کہو کہ "تم تو ارضیات کے ماہر ہو، تم کو تو آتش فشاں پہاڑوں کے متعلق سب کچھ معلوم ہوگا۔ بھلا بتاؤ تو سہی، کہ یہ پہاڑ اس خاص وقت میں کیوں پھٹا ہے؟" تمہارا ماہر ارضیات سر کھجانے لگیگا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہ ہوگا، کہ وہ نالائق ہے، یا یہ کہ اس کا علم بے کار ہے۔ یہ فتویٰ صرف "عملی" شخص دیگا۔ ماہر ارضیات آتش فشاں پہاڑوں کے عمل کے عام اصول پر گھنٹوں تقریر کر سکتا ہے۔ لیکن اس خاص آتش فشاں پہاڑ کے اس وقت پھٹنے کی امکانی قریبی علتوں تک وہ صرف اسی طرح پہونچ سکتا ہے، کہ اس کا نہایت عمیق مطالعہ کرے۔ اس کے بعد وہ شاید کسی حد تک یقین کے ساتھ، اس پہاڑ کی آئندہ حالتوں کے متعلق پیشینگوئی بھی کر سکے۔

فطرت انسانی بھی اگر اسی طرح کسی وقت "پھٹ" پڑے تو ماہر نفسیات کو

---

[۱] Curve

بھی اس کی توجیہ میں ایسی ہی دقتیں پیش آئیں گی۔ یہ بھی فطرت انسانی اور فعل انسانی کے عام قوانین بیان کر سکتا ہے، اور ایک فرد کے مطالعہ کرنے کے بعد وہ بھی ایک خاص فعل کو ان قوانین کی مثال ثابت کر سکتا ہے +

فہم عامہ اور محرکات

ہم نے فرض کیا ہے، کہ کلبی اور انسانی کردار کی مثالیں ایک بہت اہم واقعہ کو واضح کرتی ہیں، یعنی یہ کہ فہم عامہ جذبات اور محرکات کو ایک سمجھتی ہے۔ فہم عامہ جب اس جذبہ کا صحیح نام دے دیتی ہے، جو کسی شخص کے افعال میں غالب رہا ہے، تو یہ سمجھتی ہے، کہ اس نے اس فعل کی توجیہ کر دی، اور عام الفاظ میں اس کو قابل فہم بنا دیا۔ اس سے اگر کوئی مزید توجیہ طلب کی جاتی ہے، تو یہ بالضرورت اس بات کی توجیہ کی صورت اختیار کرتی ہے، کہ وہ شخص اس وقت کے سے حالات میں کیوں ان جذبات کا اظہار کرتا ہے، اور اس کو ان جذبات کا کیوں تجربہ ہوتا ہے۔ توجیہ کے اس درجہ میں اس کی "سیرت" کا بیان شامل ہوتا ہے، اور اس کی سیرت کا مناسب تفہم صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ اس کی موروثی ساخت اور اس کی نشو و نما کے راستوں پر غور کیا جائے۔ توجیہ کے اسی درجہ پر نفسیات مفید ثابت ہوتی ہے +

تصنیف ہذا کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ کردار انسانی کی توجیہ، اور اس کے تفہم، کے سے اہم مسئلہ میں "فہم عامہ" کو حق بجانب سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک زمانہ گزشتہ کی اکثر نفسیاتیں اور فلسفے غلطی پر تھے۔ اس وجہ سے، کہ انہوں نے فہم عامہ کے طرز عمل کو ترک کر کے بہت سے عجیب و غریب نظریے قائم کئے۔ ان نظریوں میں سے بعض پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں، اور وہ یہ ہیں:۔ (۱) نظریہ اضطرارات اور "اضطرارات مشروط"، جس کو ھربرٹ سپنسر نے مکمل کیا، اور جس نے زمانہ حال میں "کرداریت" کے بھیس میں دوبارہ جنم لیا۔ (۲) نظریہ "تصورات"، جو کردار کی توجیہ میں آکر "تصوری حرکی"[ا] نظریہ کی صورت

ا Ideo-Motor

اختیار کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ ناقابل فہم اور عجیب وغریب چیز، جس کو "تصور" کہتے ہیں، قوت محرکہ بھی ہے اور "شعور" کے ٹکڑوں کی پچیکاری بھی۔ (۳) نظریۂ لذت والم ہے، جو برطانوی نفسیات اور اجتماعی فلسفے میں کئی نسلوں تک "نفسیاتی لذتیت"[1] کے نام سے حکمران رہا۔ اس کا دعویٰ ہے، کہ لذت والم یا لذات کی خواہش، اور الم کی نفرت، کردار انسانی کی محرک ہے۔ واقعات کے ساتھ اس پہلی نظرئے کی کلی عدم مطابقت کیا کم تھی، کہ اس کے وکلاء وشارحین نے "نظریۂ تصور" کے تمام التباسات، اور اس کی تمام لغویتوں کو اس میں لا شامل کیا، اور دعوے کیا، کہ "لذت کا تصور" یا "الم کا تصور" ہی تمام فعل کا محرک ہے۔ (۴) ایک نظریہ ہے، جو تمام فعل انسانی کو "ارادہ"[2] کا نتیجہ کہتا ہے، اگرچہ "ارادہ"، اور حیوان انسانوں کے ارادہ کئے ہوئے افعال اور حیوانی کردار کے تعلق کی تشریح اس نے آج تک نہ کی (۵) ایک اور نظریہ یہ ہے کہ تمام انسانی کردار "عقل"[3] کا مظہر ہے۔ اس نظرئے اور نظریۂ "ارادہ" کا ایک ہی سا حال ہے۔ یہ دونوں اٹھارویں صدی کی قوائی نفسیات کے باقیات میں سے سب سے آخری ہے۔ (۶) نظریہ یہ ہے، کہ کردار انسانی "غیر شعور" سے معین ہوتا ہے۔ یہ نفسیات کا سب سے تازہ اور سب سے زیادہ فیشن ایبل خبط ہے۔ یہ دراصل شوپنہار اور ایڈورڈ فون ہارٹمان[4] کا نظریہ ہے جس کو طبی نفسیات کے ماہرین نے نئی صورت دے دی ہے۔ یہ سب کے سب نفسیاتی آثار قدیمہ، اور عجائبات روزگار کے نہایت دلچسپ نمونے ہیں! مبتدی کی سلامتی اس میں ہے کہ وہ دور سے کھڑا ہو کر ان کو اسی نگاہ سے دیکھے، جس طرح کہ وہ تاریخی دلچسپی کی پرانی اشیاء کو دیکھا کرتا ہے، لیکن ترجیح وہ فہم عامہ ہی کی توجیہات کو دے + اس تصنیف میں میری بڑی کوشش یہ ہوگی، کہ یہ دکھاؤں کہ فہم عامہ کی توجیہ کس طرح صیقل کی جاسکتی ہے، اور اس کو کس طرح زیادہ معین اور سائنٹفک بنایا جاسکتا ہے۔

---

۱ Psychological Hedonism

۲ Will

۳ Reason

۴ Eol. Ven. Hartmann

جبلتیں اور جذبات

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کتے کے سے حیوان کے کردار کی صورت میں ہم دو مختلف قسموں کی توجیہات سے استمداد کر سکتے ہیں۔ جب اس کا کردار ہمارے کردار کے مشابہ ہوتا ہے، اور کسی ایسے جذبے کو ظاہر کرتا نظر آتا ہے، جس کا ہم کو خود تجربہ ہوتا ہے، تو ہم اس کو اس جذبے کی طرف منسوب کرنے پر قناعت کرتے ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ہم کہتے ہیں، کہ غصہ یا خوف یا حیرت یا کراہیت، اس حیوان کی تحریک کرتی ہے۔ جب یہ کردار ہمارے کردار سے بہت مختلف ہوتا ہے، اور کسی جذبے کا اظہار بھی نہیں کرتا، تو ہم اس کو جبلت کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن دونوں صورتوں میں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ذرا سی کھلی جذبے، یا جبلت کی قوت ہیجانی کو متغیر کرنے کے لئے کافی ہے۔ پرندوں کے کردار پر غور کرنے سے ہم جبلت سے زیادہ سہولت کے ساتھ استمداد کرتے ہیں، اور جذبے کو کم منتج کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جسمانی ساخت اور انداز ماندوبود کے بہت بڑے فرق کی وجہ سے ہم ان کے جذبات کی شناخت بمشکل اور مبہم طور پر کر سکتے ہیں، بہ نسبت اُن دودھ پلانے والے جانوروں کے جذبات کے، جو ہم سے قریب ترین ہیں۔ تاہم فہم عامہ اور ادبی روایات پرندوں کی طرف ان جذبات کو منسوب کرنے میں تامل نہیں کرتیں، جو ہمارے جذبات سے بہت کچھ مختلف نہیں۔ کیڑے چونکہ جسمانی ساخت اور طرز زندگی میں ہم سے اور بھی دور ہیں۔ لہذا فہم عامہ صرف جبلت سے استمداد کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ ان کے کردار میں بھی جذبات کی علامات کو معلوم کرنے سے قاصر نہیں، تاہم یہ بجا طور پر ان جذبات کو ہمارے جذبات سے اس قدر مختلف سمجھتی ہے، کہ ان کو وہی نام دینا خطرے سے خالی نہیں ہوتا اور نہ ان کو افعال کی قوت محرکہ کہنا کچھ مفید ہی ہو سکتا ہے۔

لہذا ان دونوں اصول کار میں کیا تعلق ہے اور یہی وہ اصول ہیں، جن سے ہم حیوانی کردار کی توجیہ میں مدد لیتے ہیں؟ بشرطیکہ نفسیاتی نظریات نے ہم میں شائق تفلسف پیدا نہ کر دی ہو، کیا جذبہ اور جبلت دو مختلف اصول کار، اور دو مختلف قسموں کی ہیجانی قوتیں ہیں؟ فہم عامہ اس کا جواب اثبات میں نہیں دیتی، کیونکہ بعض صورتوں میں یہ جبلت اور جذبے کو ایک ہی سمجھتی ہے، اور اس لئے ان کو ایک ہی نام دیتی ہے۔ خوف، استعجاب اور کراہیت اس کی قابل ذکر

مثالیں ہیں۔

اب فرض کرو، کہ نفسیات بجائے اس کے کہ فہم عامہ کے ان عقائد کی طرف سے حقارت کے ساتھ منہ پھیر لے، اور عجیب و غریب نظریہ وضع کرے جن میں اور فہم عامہ کی توجیہات میں کوئی قابل فہم تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا، فہم عامہ کے اشارہ پر عمل کرے۔ اس طرح کرنے سے کیا ہم یہ امید نہیں کر سکتے، کہ فہم عامہ اصولاً حق بجانب ثابت ہوگی، اور یہ کہ اس کے طرز عمل کو ترقی دے کر ایک بری عن النقائص اور مفید نظریہ وضع کیا جا سکیگا؟

یہی راستہ میں نے اپنی تصنیف "نفسیات اجتماعی"[۱] میں اختیار کیا تھا، اور یہ پہلا موقع تھا، جب فہم عامہ کا یہ اشارہ بطور قابل عمل قیاس تسلیم کیا گیا تھا۔ جذبہ اس طرح کا تجربہ سمجھا گیا تھا، جو ہم میں جبلی ہیجانات کی کارفرمائی کا لازمہ ہوتا ہے۔ فرض کیا گیا تھا، کہ فطرت انسانی (یعنی ہماری موروثی خلقی ساخت و ترکیب) جبلتوں پر مشتمل ہوتی ہے، اور یہ کہ ہر جبلت کی کارفرمائی (اس کی ابتدا کسی طرح بھی ہوئی ہو) کے ساتھ تجربہ کی ایک مخصوص کیفیت ہوتی ہے، جسے اولی جذبہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال تھا، کہ جب دو یا زائد جبلتیں بیک وقت عمل کرتی ہیں، تو ہم کو ایک مخلوط قسم کی جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے، جس میں ہر جبلت کی مخصوص جذبی کیفیت (اولی جذبہ) معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس طرح انسانی جذبات جبلی ہیجانات کی علامت، یا ان محرکات کی دلیل راہ بن گئے جو ہم میں کام کر رہے ہیں۔ اس قیاس کو اپنا رہنما بنا کر میں نے اپنی فعلی فطرت کی جبلی بنا، اور تجربہ اور تعلیم کے زیر اثر اس کے مبدل بہ سیرت ہو جانے کو بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔ بعض ماہرین نفسیات نے تو فہم عامہ کی نفسیات پر بحث کرنے کے لئے اس تجربہ کو صریحاً قبول کر لیا ہے۔ لیکن اکثر نے ان مشکلات کی وجہ سے جو اس کی تفصیلی اطلاق و استعمال میں پیش آتی ہیں اس کو رد کر دیا ہے، تاہم میں اب بھی اس تجویز پر قائم ہوں اور اس کو حق بجانب سمجھتا ہوں۔ اس پر میرے اعتماد کو دو واقعات سے تقویت پہنچی ہے۔ اول یہ عمل کے اکثر میدانوں خصوصاً تعلیم، طب، صنعت و حرفت، میں بہت مفید ثابت ہوئی ہے۔ دوم۔ ان کے رد کرنے والوں کے پاس مذکورۂ بالا چھ نظریوں میں سے کسی ایک نظریہ کے سوا کوئی ایسی چیز نہیں، جس کو اس کی بجائے پیش کر سکیں، اور میرا خیال ہے کہ یہ تمام نظریے مبہم نا قابل فہم یا ان واقعات کے خلاف ہیں، جو مشاہدے میں آئے ہیں[۲]۔

---

[۱] An Introduction to Social Psychology

[۲] یہاں میں ان نظریوں میں سے کسی پر بھی تفصیلی تنقید نہ کرونگا لیکن آئندہ صفحات میں ضمناً ان کے بعض نقائص کو واضح کرونگا۔ (مصنف)

فہم عامّہ کے اشارے کی تصدیق نظریۂ ارتقا سے

لہٰذا اب ہم فہم عامہ ہی کو دلیل راہ بنا کر دودھ پلانے والے جانوروں کے کردار کا مطالعہ شروع کرتے ہیں۔ اگر ہم کو کسی حیوان میں ایسے جذبے کی علامات دکھائی دیں گی، جن کی ہم کسی حد تک یقین کے ساتھ تاویل کر سکتے ہیں، تو ہم اس کو اس کے مقابل کی جبلت کی کارفرمائی کی علامت سمجھیں گے۔ اسی طرح جب کبھی ہم دیکھیں گے، کہ کوئی حیوان جبلی فعلیت میں مشغول ہے، تو ہم فرض کریں گے کہ اس کو کسی جذبی حالت کا تجربہ ہو رہا ہے، اور پھر ہم جذبے کی صورت میں اس فعل کی تاویل کی کوشش کریں گے، اگرچہ ممکن ہے کہ اکثر جگہ ہم کو اس میں کامیابی نہ ہو۔

اب یہ بات، کہ اعلیٰ حیوانات کے کردار کی اس تاویل میں ہم کو کافی کامیابی ہو سکتی ہے، اس واقعہ سے ثابت ہے کہ جو لوگ کہ یہ تاویل کرتے، اور اس پر سب سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں، وہ حیوانات کے ساتھ عملی معاملہ میں سب سے زیادہ کامیاب رہتے ہیں۔ شکاری، گلہ بان، شہسوار، کتوں اور دیگر جنگلی جانوروں کا سدھانے والا، یہ سب کے سب اسی اصول پر کاربند ہوتے ہیں۔ پوری بات ہے کہ وہ اصول کو صریحی قضایا کی صورت میں بیان نہیں کرتے۔ اس طرز عمل کی کامیابی ہی اس بات کا بہترین ثبوت ہے، کہ ہم حیوانات سے بہت قریب کی نسبت رکھتے ہیں۔ یہ ثبوت تو ان کے اور ہمارے جسمانی اعضاء و آلات کی مماثلت سے بھی بہتر ہے۔ اگر کتے، گھوڑے اور بندر کا کردار، اور ان کے جذبات، ہمارے لئے اتنے ہی مبہم اور غیر معروف ہوتے جتنے کہ شہد کی مکھی کے ہیں، تو جسمانی ساخت کی مماثلت کے باوجود، ہم کو اس نظرئے کے قبول کرنے میں تامل ہوتا، کہ حیوانی اور انسانی ارتقا مسلسل ہے۔ لیکن اس کامیابی کے ہوتے ہوئے ہم اب اپنی اور اپنے حقیر رشتہ داروں کی فطرت کے تسلسل سے انکار نہیں کر سکتے، اور نظریہ ارتقا اس تسلسل کی بہترین توجیہ پیش کرتا ہے۔

ڈارون سے قبل جب ارتقا ایک انوکھا قیاس تھا، کہ جس کو کوئی قبول نہ کرتا تھا، یہ کہنا غیر معقول نہ تھا، کہ حیوانات کی رہنمائی جبلت کرتی ہے، اور انسان کی عقل[۱] اس کی وجہ

---

[۱] Reason

یہ ہے کہ خیال یہ تھا، کہ ہر نوع خاص طور پر پیدا کی گئی ہے، اور ہر ایک کو وہ قوا اور آلات عطا ہوئے ہیں، جو خالق کو اس کے لئے بہترین اور مفید ترین معلوم ہوئے۔ ایک عجیب و غریب خیال یہ بھی تھا، کہ انواع حیوانی کی مختلف جبلتوں کی بجائے انسان کو عقل عطا ہوئی ہے +

عجیب تر یہ کہ یہ خیال ڈاروینی انقلاب کے بعد باقی رہا، اور یہ کہ آج بھی فطرت انسانی کے پیشہ ور متعلمین کو اس جماعت سے بحث کرنی پڑتی ہے، جو اس بات کی تو منکر نہیں، کہ حیوانات کی رہنمائی زیادہ تر جبلتوں سے ہوتی ہے، لیکن جو فطرت انسانی میں جبلت کی کار فرمائی کی شہادت کو معلوم کرنے سے قاصر ہے۔ کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی، کہ دقیق الانضباط حیوانی کردار کے تمام حیرت انگیز تنوعات کو، کروڑوں برس کے دوران میں، اصول جبلت پر کامیابی کے ساتھ ترقی دینے کے بعد فطرت اچانک اس اصول کو ترک کر دے اور اس کی بجائے ایک اور اصول اختیار کرے، یعنی یہ کہ ہمارے قبل انسانی اسلاف کی جبلتوں کو "ردی کی ٹوکری" میں پھینک دے اور ایک نئے اصول پر آغاز کار کرے؟

اور فطرت کی حکمت عملی میں یہ انقلاب اور بھی زیادہ اس وقت معلوم ہوتا ہے، جب ہم دیکھتے ہیں، کہ سلسلۂ حیات کی سب سے نچلی کڑی میں بھی عقل اس خوبصورتی کے ساتھ جبلت کی مدد کرتی ہے، کہ اس کی خامیوں کو رفع، اس کے نقائص کی تلافی، اور اس کے حلقۂ اثر و عمل کو وسیع کرتی ہے، اور یہ کہ جس طرح ہم حیوانی سلسلہ میں انسان سے قریب تر ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح عقل سے جبلت کی تکمیل، اور ان کا تعاون زیادہ واضح اور قوی ہو جاتا ہے +

ا۔ گزشتہ چند سالوں میں بعض مضامین ایسے شائع ہوئے ہیں، جو اس خیال پر حملہ کرتے ہیں، کہ فطرت انسانی جبلتوں پر مشتمل ہوتی ہے، یا جن کا مدعا یہ ہے، کہ انسانی جبلتوں میں سے کوئی بھی سن بلوغت کے لئے مفید نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض کا میں نے اپنے ایک مضمون "اجتماعی نفسیات میں جبلت کا استعمال اور سوء استعمال" (دیکھو The Journal of Abnormal and Social Psychology) جواب دیا ہے۔ ان جوابوں کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی جبلتوں کے متعلق یہ مخالفانہ اور سلبی خیال زیادہ تر جبلت کو محض حرکی آلات کے ساتھ خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کا فرق بہت اہم ہے۔ اس کو ہم صفحات آئندہ میں بالتفصیل بیان کریں گے۔ (مصنف)

والدینی، یا حفاظتی جبلت

دُودھ پلانے والے جانوروں کے کردار پر نظر ڈالنے میں ہم ایک بہت بڑی جبلت کی کارفرمائی سے شروع کریں گے، جو فطرت کی گویا سب سے زیادہ باکمال اور سب سے زیادہ نفیس، اختراع ہے۔ ہماری مراد والدینی جبلت سے ہے۔ حیوانیات کے باقاعدہ متعلمین کی یہ دریافت بالکل صحیح ہے، کہ دودھ پلانا دودھ پلانے والے جانوروں کی زندگی کی اہم ترین اور مخصوص خصوصیت ہے۔ صرف دودھ کے غدود کا ہونا نہیں بلکہ ان کو استعمال کرنے کا نفسیاتی امر واقعی، اہم ترین ہے۔

یہی تو "اختراع" تھی کہ جس نے تنہا (Homo Sapiens) جیسی عقلمند نوع کی نشوونما کو ممکن بنایا، اور اس کی فطرت، سیرت، اور اس کے شعائر میں تمام وہ باتیں پیدا کیں، جو اخلاقی معنوں میں مستحسن ہیں۔ اور اگر، جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، پرندوں میں بھی اس ذہنی اور اخلاقی ارتقا کی قابلیت ہے، جو انسان کے ذہنی اور اخلاقی ارتقا کا ہم پلہ ہے تو یہ صرف اس وجہ سے ہے، کہ ان (یا ان میں سے اکثر) کو والدینی جبلت عطا ہوئی ہے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا، کہ یہی ایک جبلت عقل[1] اور خلاق کی ماں ہے، کیونکہ بغیر اس کے عقل میں ترقی نہیں ہوسکتی تھی، اور اس کا ہیجان فطرت میں تنہا حقیقی اخوانی عنصر ہے، اگرچہ اکثر فلاسفہ نے اس امر واقعی کو نظر انداز کر دیا ہے، تاہم کوئی اخلاقی روایت، جس سے ہر اخلاقی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے، اس اخوانی عنصر کے بغیر صورت پذیر نہیں ہو سکتی۔

دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ جبلت ہر نوع کی ماؤں کی فطری عطایا کا ایک حصہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ بچوں کو دودھ پلانا اس کا سادہ ترین اور اول مظہر ہے، جس کے بغیر دودھ کے غدود بےکار ہوتے اور بچے جی نہ سکتے۔ بچوں کو دودھ پلانے میں جو فعلیت کہ ماں کی طرف سے صادر ہونی ضروری ہے، وہ اس جبلت کی مظہر ہے، جو ہر نوع میں مشترک ہے۔ لیکن وہ خاص حرکات اور اوضاع، جن سے دودھ پلانا ممکن ہوتا ہے، ہر نوع میں، جسمانی ساخت

---

[1] (Intellect)

اور بچوں کی قابلیت فعلیت، کے مطابق مختلف ہوتی ہیں۔ لیکن اکثر انواع میں دودھ پلانے کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ماں تلاش خوراک میں سرگرداں پھرتی ہے، اور اس میں اس کے بچے یا تو اس کے ساتھ ساتھ پھرتے ہیں (مثلاً اکثر چرندوں میں)، یا وہ کسی محفوظ مقام پر پڑے رہتے ہیں، اور اس کی واپسی کا انتظار کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں تو ماں اور بچے بالضرورت ساتھ ساتھ رہتے ہیں، اور اس میں بصارت، سماعت، اور شامت کی خاص طاقتیں ان کی مدد کرتی ہیں۔ ان کے علاوہ بصری، سمعی، یا شمی، شناختی علامات بھی ان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ گویا مختلف قفل اور کنجیاں ہیں، جو والدین، یا اولاد، کی جبلتوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ دوسری صورت میں ماں کو تلاش خوراک میں بادیہ گردی کے بعد گھونسلہ یا ٹھکانے کی طرف واپس آنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس میں، بھڑوں کی طرح "گھر لوٹ آنے" کی قابلیت ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ یہ بھی اس رقبہ سے مانوسیت اور واقفیت پیدا کر لیتی ہے، جس میں وہ آوارہ گردی کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ بآسانی نکل سکتا ہے، کہ اس کی جبلت مادری کو بھی عقل، یا اکتسابی علم کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ درندوں کی، بلحاظ عقل، چرندوں پر فوقیت کی بھی ایک بڑی وجہ ہے، اور یہ فوقیت ایسی ہے، جو موخرالذکر کی عزلی زندگی کے اقتضاآت کی وجہ سے صرف جزاً مقابلہ میں آتی ہے۔ درندہ ماں کی جبلت بالعموم اس کو مجبور کرتی ہے، کہ وہ اپنے شکار کو اپنے بچوں کے پاس لائے۔ بعض انواع کے نر جانور اس میں ماؤں کی مدد کرتے ہیں، اور یہیں سے خاندان کی بنیاد پڑ جاتی ہے +

نوع انسانی کی جبلتوں کے متعلق سب سے زیادہ معلومات بندروں پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے بندروں ہی کے متعلق ہمارا علم بہت قلیل ہے تاہم اتنا ہم کو معلوم ہے، کہ ان میں سے بعض میں والدینی جبلت بہت قوی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے بندریا اپنی تمام بادیہ نوردیوں میں اپنے بچے کو ساتھ لئے پھرتی ہے، اور جب موقعہ پڑتا ہے، تو اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اس کی حفاظت کرتی ہے۔ بندروں کی درختی زندگی کا تقاضا یہ ہے، کہ بندریا اپنے بچوں کے ساتھ ہمیشہ رہے، اور انتہائی احتیاط اور محنت کے ساتھ ان کی حفاظت کرے۔ اس خصوص میں اور جانوروں کی مادیں اس پر فائق نہیں ہوتی۔ یہی، نہ کہ کوئی ساختی خصوصیت، مثلاً گرفت کرنے والا پنجہ، یا دم، انسان کے ارتقا کی اول شرط تھی +

کیڑوں کا بیرونی ڈھانچہ، ان کے بچوں کو مجبور کرتا ہے، کہ وہ گمنڈار کی شکل اختیار کریں، اور ان میں وہ استحالہ ہو، جس کی وجہ سے ایک پورا بنا ہوا کیڑا ایک خود مختارانہ زندگی شروع کرتا ہے، اور اس کے تمام آلات مکمل ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا لازمی تھا کہ جب کیڑا اس حالت کو پہونچے، تو بقائے ذات کے لئے جن جبلتوں کی ضرورت ہے، وہ سب پختہ ہوں، اور یہ سب فوراً عمل کر سکتی ہوں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کیڑوں میں بعینہٖ ایسا ہی ہوتا ہے۔ استحالہ کا یہ لازمی نتیجہ عقل کی نشوونما کے لئے بہت مہلک ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو جبلتیں اُس وقت عمل کرتی ہیں، جب حیوان کو تجربہ حاصل کرنے کا وقت اور موقعہ نہیں ملتا، وہ وصولی اور اجرائی دونوں سمتوں میں لازماً پوری طرح، معیّن طور پر، اور کم و بیش سختی کے ساتھ، منتظم ہونگی۔ اس حالت میں میلانات میں تجربہ کے زیر اثر تغیرات ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ بالفاظ دیگر ہر قسم کے تجربہ سے قبل جبلی کردار کے معیّن ہو جانے کی ضرورت کی وجہ سے کیڑے سن بلوغت کی لذت سے بہت تھوڑی حد تک آشنا ہوتے ہیں، مثلاً "خلوت پسند" بھڑوں کی زندگی کا قلیل عرصہ، جس میں وہ انڈے دینے سے قبل آزادی کے ساتھ آوارہ گردی کرتی ہیں +

سن بلوغت آزاد نشوونما کا وہ زمانہ ہے، جس میں والدین نگہداشت نوخیز حیوان کو بقاء ذات کی ذمہ داریوں سے نجات دلا دیتی ہے، اور اس لئے وہ کھیل کود سکتا ہے، اور مختلف اختیارات کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ تجربات کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کر لیتا ہے۔ سن بلوغت سے صرف وہی حیوان لذت یاب ہو سکتا ہے، جس کی بڑی بڑی ضروریات (خوراک، پناہ، حرارت، اور حفاظت) کا پورا کرنا والدینی جبلت کے ذمہ ہو۔ جس حیوان کی پرورش اس طریقے سے ہو، اس کے لئے ضروری نہیں، کہ اس کی جبلتیں پیدائش ہی کے وقت کامل طور پر ترقی یافتہ ہوں۔ ان کی جبلتیں "بوقت فرصت" پختہ ہو سکتی ہیں اور پیدائش کے اتنے عرصے کے بعد ان کا عمل شروع ہو سکتا ہے، جو ایک بھرپور اور متنوع تجربہ میں مدد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی بھی ضرورت نہیں، کہ جبلتیں مُعیّن طور پر منتظم اور ان اشیاء کے مطابق ہوں، جن سے کہ بالغ العمر حیوان کو سابقہ پڑنے والا ہے۔ اس کے برخلاف وہ حیوان، جو والدین کے زیر سایہ زندگی بسر کرتا ہے، ایسی جبلتوں کا محتاج ہوتا ہے، جو اگرچہ قوی ہیجانات فعل پیدا کرنے کے قابل ہیں، تاہم وصولی اور اجرائی، دونوں لحاظ سے نسبتہً عام اور غیر مخصوص ہوں۔ ان

کے لئے وہ جبلت مفید ہوتی ہے، جو ایسی مختلف اشیاء یا مواقع کی وجہ سے عمل کرے، جو ایک عام نمونہ کے مطابق ہیں، یا جن میں ایک مشترک خصوصیت پائی جاتی ہے، اگرچہ باقی اور حیثیتوں سے وہ بالکل مختلف ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ جبلت ایسی ہونی چاہیئے، جو ان میں وہ افعال پیدا نہ کرے، جو ایک خاص شئے کے لئے موزوں ہوں، بلکہ ایسے افعال پیدا کرے جو اشیا کے ایک عام نمونہ کے مطابق ہوں +

اسی عام یا غیر مخصوص، قسم کی جبلتیں دودھ پلانے والے جانوروں میں ملتی ہیں۔ "خلوت پسند" بھڑ کے برخلاف درندہ صرف ایک مخصوص نوع جیوانات ہی کا شکار نہیں کرتا، بلکہ اس کی جبلت اس قدر عام ہوتی ہے، کہ یہ مناسب جسامت کی ہر جاندار متحرک شئے کا تعاقب کرتا ہے، اور جب اس کو پکڑ لیتا ہے، تو وہ اس کو چند ایسی معینہ و مقررہ حرکات کے ذریعہ قابو میں نہیں لاتا، جو شکار کی ایک خاص قسم کے لئے موزوں ہیں۔ برخلاف اس کے وہ بہت وسیع، متنوع اور آزاد حرکات کرتا ہے اور اپنے افعال کو شکار کی صورت اور اس کے کردار کے مطابق بدلتا جاتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس قسم کا جبلی کردار صرف اس عرصہ بلوغت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے، جو والدینی نگہداشت میں گزرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی نسبتہً عام اور غیر مخصوص جبلتیں اگر زندگی کے سنجیدہ کاموں میں ممد ہوتی ہیں، تو یہ حاصل کردہ تجربے کے ایک بڑے ذخیرہ کی امداد کی محتاج ہوتی ہیں۔ بلوغت، یعنی والدینی نگہداشت میں نسبتہً ناقابلیت کا زمانہ جس قدر طویل ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ اور بھرپور وہ تجربہ ہوتا ہے، جو جبلتوں کی مقررکردہ غایات کے حصول میں مدد کرتا ہے +

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، کہ بلوغت کی مدت جس قدر مدید ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ ترقی عقل میں ہوتی ہے اور اسی قدر زیادہ عقل جبلت کی کارفرمائی کو ڈھانپ لیتی ہے۔ انسان میں یہ مدت کئی سالوں کی ہوتی ہے۔ لہذا ان میں جبلتوں کی عمومیت، اور عقل پر ان کا انحصار، اور اس کی وجہ سے ان کا چھپنا، اس حد تک پہونچتا ہے، کہ جبلتوں کا وجود خود انسان، اور خصوصاً فلسفی مزاج انسان کی نظروں سے نہاں ہوجاتا ہے +

انسان مادر فطرت کا سب سے زیادہ لاڈلہ بچہ ہی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ اس کی خلقت کسی نئے اصول پر ہوئی ہے۔ وہ اس کی نادرہ کاریوں میں سے ایک، اگرچہ سب سے بڑی نادرہ کاری ہے۔ اس کے جسم کی ساخت کی طرح اس کے

ذہن کی ساخت میں بھی کوئی عنصر ایسا نہیں، جس کو اس نے ان فروتر مخلوقات میں، جن کو ہم حیوانات کہتے ہیں، بار بار استعمال نہیں کیا۔ انسان کو بنانے میں اس نے صرف اتنا کیا ہے، کہ ان عناصر کو زیادہ نزاکت، زیادہ مہارت، اور زیادہ کامیابی کے ساتھ مرکب کیا ہے، اور بالخصوص یہ کہ اس نے اپنی سب سے بڑی اختراع، یعنی والدینی جبلت، کو انتہا پر پہنچا دیا۔ چنانچہ دیکھو! انسان حیوانات سے دور ہٹ کر کھڑا ہوا، اپنے چاروں طرف دنیا پر نظر کی، اور اس کو معلوم ہوا کہ یہ اچھی بھی ہے اور بری بھی۔ یہیں سے اخلاقی کشمکش کا آغاز ہوا +

اور جب بیسویں صدی کا کالج کا طالب علم بے ضرر، لیکن ضروری، بندشوں کو قبول کرتا ہے، اور نہایت صبر و شکر کے ساتھ ان جھڑکیوں کو سہتا ہے، جو ان بندشوں کے ساتھ آتی ہیں، تو وہ فطرت کو اس کے سب سے زیادہ کامیاب اختبار، یعنی والدینی جبلت کے ذریعہ عقل کی ترقی، میں مدد بہم پہونچاتا ہے۔ لہذا اس والدینی مدد کو قبول کرنے میں اس کو ناک بھوں نہ چڑھانا چاہئے۔ اور اگر کالج کی تعلیم اس کی حقیقی ترقی میں واقعی ممد ہو گی، تو اس کو محسوس کرنا چاہئے، کہ تعلیم جاری رکھنے میں فطرت اس کی ترغیب کر رہی ہے، خواہ اس میں اس کو والدینی نگہداشت کو، بندشوں کی اعلیٰ صورت میں، قبول کرنا ہی پڑے +

ادنے دودھ پلانے والے حیوانات میں یہ ترقی ابھی بہت تھوڑی ہوئی ہے۔ ابھی تک جبلت حاکم ہے، اور عقل جامد۔ خرگوش کی طرح کا جانور بھی جبلتوں کی پوٹلی ہے۔ اس میں والدینی جبلت صرف یہ کرتی ہے، کہ تھوڑی دیر کے لئے پناہ اور خوراک مہیا کر دیتی ہے۔ لیکن درندے اس لحاظ سے بہت ترقی یافتہ ہیں۔ ان کے بچے زیادہ بے بس ہوتے ہیں، ان کی مدتِ بلوغت زیادہ مدید ہوتی ہے، اور والدینی نگہداشت زیادہ متنوع۔ پھر نفس جبلتیں اس طرح متغیر ہوتی ہیں، کہ عقل کی ترقی میں مدد کرتی ہیں۔ اس کی مثال ان والدین میں ملتی ہے، جو دودھ یا مردہ گوشت، مہیا کرنے کی بجائے، زندہ شکار بچوں کے سامنے لا رکھتے ہیں۔ بچے ان کو کھاتے ہیں، اور اس طرح ان کو وہ تجربہ حاصل ہوتا ہے، جو بعد میں چل کر سینکڑوں طریقوں سے ان کی بہت زیادہ عام جبلتوں کی تکمیل کرتا ہے +

ہم دودھ پلانے والے جانوروں کی جبلتوں کے مکمل معائنہ کی کوشش نہیں کر سکتے۔ ہم کو صرف چند ایسی جبلتوں پر قناعت کرنی پڑے گی، جو بہت زیادہ اہم اور کثیر الوقوع ہیں۔ ہم ان کی صرف طبعی غایت، اور اس طبعی موقعہ کو معلوم کرنے کی کوشش کریں گے،

جس میں ان میں سے ہر ایک کام کرتی ہے، اور ان بڑے بڑے طریقوں کو دریافت کریں گے، جن سے یہ جبلی اعمال، تجربہ کے زیر اثر، متغیر ہوتے ہیں۔ ہم اپنی کوشش کو والدینی جبلت ہی سے شروع کریں گے +

والدینی جبلت کی کارفرمائی

بچوں کا گھروہ طبعی شئے ہے، جو والدینی فعلیت کو پیدا کرتی ہے، لیکن ضروری ہے کہ یہ بچے محض جامد اشیا نہ ہوں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ان کی بو بھی اہم ہوتی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم ان کا کردار ہے۔ بچوں اور والدین کی جبلتیں ایک دوسری کے ساتھ منضبط ہوتی ہیں۔ اس کی مثال ہم کبوتروں میں دیکھ چکے ہیں۔ ماں اپنے تھن (یا پستان) پیش کرتی ہے، اور بچہ جوابًا اس کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے، (اس میں بو بھی بلاشبہ اس کی مدد کرتی ہے) اور دودھ پینا شروع کرتا ہے۔ ماں ان کو خاموش اور ساکن رہنے کو کہتی ہے، اور بچے ساکن ہو جاتے ہیں۔ بچے تکلیف میں چیختے ہیں، اور ماں دوڑتی آتی ہے جب وہ ذرا مضبوط ہو جاتے ہیں، اور اِدھر اُدھر گھومنا شروع کرتے ہیں، تو وہ ان کو اس طرح اٹھاتی ہے، کہ ان کو تکلیف نہ ہو، اور بچوں کی چیخ پکار کے باوجود ان کو گھر لے جاتی ہے۔ پھر جب وہ خود گھر کے اندر داخل ہوتی ہے، تو وہ اپنی حرکات کو اس طرح منضبط کرتی ہے، کہ بظاہر ناممکن بات حاصل ہو جائے اور بچوں میں سے کسی کو چوٹ نہ لگے۔ تمام انواع حیوانات میں بچے کی طرف سے تکلیف کی چیخ[۱] وہ چیز ہے، جو سب سے زیادہ طاقت اور یقین کے ساتھ مادری جواب پیدا کرتی ہے۔

• یہ جواب محض اضطراری (مشروط یا غیر مشروط) نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس قسم کا جواب ہوتا ہے، جو شروع ہی سے اپنے آپ کو حالات وقت کے مطابق بنا لیتا ہے۔ اس میں ماں تھن (یا پستان) پیش کرتی ہے، یا بچہ کو چاٹتی ہے، یا اُس کو گھر کی طرف اٹھا کر لے جاتی ہے، یا غاصب کو محض ڈرا دھمکا کر، یا واقعی حملہ سے بھگاتی ہے۔ کیا ہم

---

[۱] تکلیف کی چیخ کی بہترین مثال اس چمپینزیر (Chimpanzee) میں ملتی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اس کردار پر غور کرنے میں کرداریت کی پیروی کریں، اور ان تمام افعال میں جو تجربے ماں کو ہوتے ہیں، ان کی ماہیت پر توجہ کرنے سے انکار کردیں؟ یہ صحیح ہے، کہ ہم کامل یقین کے ساتھ یہ معلوم نہیں کرسکتے، کہ یہ تجربہ کیا، اور کیسا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ تم الیقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کہ کسی دوسرے کے تجربے کی نوعیت کیا ہے؟ ان دونوں میں فرق صرف درجہ کا ہے، اور اس تجربے کے تفہم کی کوشش کی بنائے جواز دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے، یعنی یہ کہ جس قدر مکمل طور پر، اور صحت کے ساتھ ہم اس کو سمجھیں گے اسی قدر بہتر طریقہ سے ہم اس کردار کو سمجھیں گے جو اس کا لازمہ ہوتا ہے، اور اسی قدر بہتر قابلیت ہم میں تجربہ اور اس کردار کی پیشینگوئی اور ان پر اثر آفرینی کی پیدا ہوگی، جو بالضرورت صادر ہوتا ہے۔

جب ایک انسانی ماں کسی اور انسانی ماں کو دیکھتی ہے، کہ وہ اپنے بچہ کو دودھ پلارہی ہے تو یہ شاید انتہائی یقین کے ساتھ بتاسکتی ہے، کہ اس کو کس قسم کا تجربہ ہو رہا ہے۔ جب ہم ایک حیوانی ماں کو دیکھتے ہیں، کہ وہ نہایت اطمینان سے اپنے بچوں کے بیچ میں پھر رہی ہے، ان کو کھلا پلا رہی ہے، ان کی حفاظت کر رہی ہے، ان کی تکلیف کی علامت کا جواب دے رہی ہے، اور نہایت صبر و شکر کے ساتھ اپنے آپ بہت سی تکالیف برداشت کر رہی ہے۔ پھر اس کے علاوہ جب ہم دیکھتے ہیں، کہ ان تمام افعال کی کامیابی سے اس پر اطمینان اور تسلی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں، اور ان کی ناکامی اسے وہ بے چینی اور فکر کا اظہار کرتی ہے، تو ہم ایک حد تک پورے یقین کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ وہ انسانی ماں غلطی نہیں کرتی جو اس کے ساتھ ہمدردی کرتی ہے۔ جب ہم کو نظر آتا ہے، کہ انسانی ماں کا کردار حیوانی ماں کے کردار سے کس قدر مشابہت رکھتا ہے تو کیا ہم شبہ کرسکتے ہیں کہ کردار کی ان دونوں صورتوں کی توجیہ کا اصول بالجبر ایک ہی نہ ہوگا یعنی اگر حیوانی ماں کا یہ تمام کردا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو اپنے ساتھیوں سے جدا ہوگیا تھا پروفیسر کوہلر (Prof. Kohler) نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:۔ اکثر ہوتا ہے، کہ اگر شمپنیزی کی ایک جماعت کسی مقید شمپنیزی کے پنجرے تک پہنچ جائے، تو۔ اس جماعت میں سے کوئی نہ کوئی آگے بڑھ کر اس پنجرے کے ڈنڈوں ہی میں سے اس قیدی سے معانقہ کرتا ہے۔ لیکن قیدی کے لئے لازمی ہے، کہ وہ چیخیں مارے، اور شور کرے، تاکہ دوسرے ساتھی اس کے ساتھ ہمدردی کریں جب وہ چپ ہوجاتا ہے تو پھر یہ جماعت اس میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی۔ (مصنف)

مادری جبلت کے ہیجان کا نتیجہ ہے، تو عورت کے کردار کی توجیہ اس سے نہ کی جائیگی؟ اس عقیدہ سے انکار میرے نزدیک انتہائی کوری اور حماقت کا ہم معنی ہے، لیکن یہ حماقت ایسی ہے، جس میں بہت سے وہ ماہرین نفسیات پھنسے ہوئے ہیں، جو اپنے آپ کو فخراً "سائنٹیفک" کہتے ہیں۔

درندوں میں سے اکثر میں باپ محنت و مشقت میں ماں کا ہاتھ بٹاتا ہے۔ یہاں باپ کا حصہ اہم ہوتا ہے، صرف وہیں خاندان کا وجود ہوتا ہے۔ جن انواع میں باپ والدینی محنت و مشقت میں اس طرح شریک نہیں ہوتا، ان میں وہ والدینی جبلت سے بالکل محروم نظر آتا ہے، اور تقریباً ان تمام انواع میں وہ ایک مادین کے ساتھ وفاداری نہیں کرتا۔ لیکن جن انواع میں کہ نر اس طرح شرکت کرتا ہے، ان میں والدینی جبلت کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور موجود ہوتا ہے۔ تقریباً تمام صورتوں میں، یہاں تک کہ کبوتروں میں بھی، جو محنت کہ نر کرتا ہے، وہ اتنی سخت اور اتنی مسلسل نہیں ہوتی، جتنی کہ مادین کی محنت ہوتی ہے۔ نفس ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے، کہ والدینی جبلت جفتی کھانے کی جبلت سے بالکل علیحدہ ہے۔ اگرچہ یہ دونوں جبلتیں ان معنوں میں غیر منفک ہیں، کہ والدینی نگہداشت سے قبل جفتی کھانا لازمی ہوا کرتا ہے، لیکن ان دونوں جبلتوں کے کردار میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں، اور بلحاظ قوت و تقسیم کے بھی یہ متغیر ہونے میں ایک دوسرے کی محتاج نہیں ہوتیں[1]۔

اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کی والدینی جبلت میں وہ خصوصیت مفقود ہوتی ہے، جو ان کی تمام جبلتوں کا طغرائے امتیاز ہے، اور جس کی اہمیت کو ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں۔ بعض اوقات کتا یا بلی، نہ صرف اپنے بچوں کو، بلکہ ایک مختلف نوع کے بچوں کو بھی کھلاتی پلاتی ہیں۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ وصولی اور عملی دونوں پہلوؤں میں اس جبلت میں مخصوصیت مفقود ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ آج تک

---

[1] میرے نزدیک کوئی بنا اس بات کی موجود نہیں، کہ والدینی جبلت جفتی کھانے کی جبلت کے ساتھ گڈمڈ کر دی جائے، اور یہی فرائیڈی نفسیات کے اساسی عقاید میں سے ایک ہے۔ اگر ان دونوں جبلتوں کو الگ الگ سمجھنے اور ان کو اپنی ساخت کی ممیز اکائیاں ماننے میں ہم حق بجانب ہوں، تو آدھی فرائیڈی نفسیات کا خاتمہ ہو جاتا ہے (مصنف)

کسی نے خرگوش کو بلی کے بچوں کو دودھ پلاتے نہ دیکھا ہوگا۔ یہ فقدان بندروں میں ایک قدم اور آگے بڑھ جاتا ہے، اور اس رقیق القلب اور نرم دل عورت میں تو انتہا کو پہونچ جاتا ہے، جس کی جبلت مادری ہر چھوٹے اور بے بس جانور کی وجہ سے مہیج ہو جاتی ہے، خصوصاً اس وقت جب یہ تکلیف میں ہو۔

ہم نے اوپر دیکھا ہے، کہ بعض صورتوں میں جبلی جوابات وسیع ہو کر جبلت کی مخصوص، یا طبعی شئے کے علاوہ اور اشیا کو بھی احاطہ کر لیتے ہیں۔ اس توسیع سے مندرجۂ بالا فقدانِ مخصوصیت کے علاوہ کچھ اور بھی مفہوم ہوتا ہے۔ مخصوصیت کا فقدان، یا اُس کا کمتر درجہ، تو اس توسیع کی جائز شرط ہے لیکن اس توسیع میں تو درحقیقت ایک نہایت اہم ایجابی ذہنی وظیفہ، یا قابلیت، شامل ہوتی ہے۔ ہماری مراد ایک ملتف کل کی ایک صفت، یا خصوصیت سے اُسی طرح متاثر ہونے کی قابلیت ہے، جس طرح کہ نفس کل سے ہم بعد کے کسی باب میں دیکھیں گے، کہ یہ وظیفہ ذہن کی اعلیٰ پروازوں میں بالضرورت شامل ہوتا ہے، اور یہ اس چیز کی جان ہے، جس کو ہم استدلال کہتے ہیں۔ حیوانات کی جس سطح پر ہم اس وقت غور کر رہے ہیں، اس میں اس شئے کی صفت، خصوصیت، یا اس کے پہلو، کا شعوری انتخاب نہیں ہوتا، جس کا جواب دیا جا رہا ہے۔

اپنی نفسیات اجتماعی میں میں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ والدینی جبلت کا ہیجانِ حفاظت فطرت انسانی کا حقیقی اور واحد اخوائی[1] عنصر ہے اور یہ کہ اسی کی تحریک سے تمام حقیقی اخوانی جد و جہد، بالواسطہ یا بلا واسطہ پیدا ہوتی ہے۔ اجتماعی اور اخلاقی نظریے کے لئے یہ مسئلہ اس قدر اہم، اور اخوانی عنصر کی حقیقت سے انکار اس قدر عام ہے، کہ انسان نما بندروں میں اس کی شہادت کا ذکر کرنا یقیناً مفید ہوگا۔ پروفیسر کوہلر نے ایک چھوٹے سے بیمار شمپینزی اور ایک مادہ

---

[1] Altruistic

(جو اس کی ماں نہیں تھی) کا قصہ اس طرح بیان کیا ہے :- "ایک دن یہ (بیمار) کچھ بہتر معلوم ہوتا تھا۔ لہٰذا اس کو کھلے میدان میں اس جگہ جانے کی اجازت دیدی گئی، جہاں اور بہت سے شمپنیزی ہری ہری چیزیں کھا رہے تھے۔ یہ بدقت تمام ان کی طرف چلا، لیکن کچھ ہی دور گیا ہوگا، کہ تکلیف کی چیخ ماری اور بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ مسٹر مسیلی (ایک شمپنیزی کا نام) جو کچھ دور ہٹ کر بیٹھی ہوئی کچھ چبا رہی تھی، ایک دم کھڑی ہو گئی اور جوش سے اس کے تمام بال کھڑے ہو گئے، اس نے سیدھی ہو کر دو تین فلابخیں ماریں، اور اسکے پاس پہونچ گئی۔ اس کے چہرے سے فکر کے آثار نمایاں تھے، اس کا منہ کھلا ہوا تھا اور وہ غم کی چیخیں مار رہی تھی۔ اس نے اس بے ہوش اور چت لیٹے ہوئے بچے کو بغل میں ہاتھ دے کر اٹھایا اور اس کو سیدھا کھڑا کرنے کی سخت کوشش کی۔ اس موقع پر جس مادرانہ محبت کا اس شمپنیزی نے اظہار کیا، اس سے بڑھ کر کوئی اور کیا کرے گا۔" اس کے بعد پروفیسر کوہلر نے بیان کیا ہے کہ، جب ایک شمپنیزی کو سزا دی جاتی ہے، تو دوسرے مداخلت کرنے کا میلان ظاہر کرتے ہیں۔ اس کا بیان ہے :- "چھوٹا کمزور کنسل (شمپنیزی کا نام) تو بالخصوص جلدی جلدی آتا، اور حملہ کرنے والے کی طرف ہاتھ اٹھاتا (کہ شمپنیزیوں میں اشد ضرورتوں کے اظہار کا یہی طریقہ ہے) گویا وہ کوئی التجا کر رہا ہے۔ اگر اب بھی سزا دینے والا اس شمپنیزی کو آزاد نہ کرتا، تو وہ اپنی پوری طاقت سے مارنے والے کا ہاتھ پکڑ لیتا۔ اگر اب بھی وہ باز نہ آتا، تو پھر وہ نہایت غصہ کے ساتھ مارنے والے انسان کو مارنا شروع کر دیتا۔"[1]

ایک عجیب بات یہ ہے، کہ جب بچے والدین کی نگہداشت سے مستغنی ہو جاتے ہیں،

---

[1] یہاں یہ جتلا دینا ضروری ہے، کہ پروفیسر کوہلر محض شکاری جانوروں کا سدھانے والا اور عاشق ہی نہیں بلکہ مشاہیر ماہرین نفسیات میں سے ہے اور یہ کہ ہر تحریر میں اس کو اپنی ذمہ داری اور الفاظ کے معنوں کا پورا احساس رہتا ہے۔ اس کے علاوہ شمپنیزی کی ایک مقید جماعت کا مطالعہ کرنے کے جو مواقع اس کو ملے ہیں، وہ کسی اور مشاق مشاہدہ کرنے والے کو نہیں مل سکتے (مصنف)

تو والدین بھی ان کی کچھ پرواہ نہیں کرتے۔ اس واقعہ سے حیوانات میں والدینی نگہداشت کی جبلی نوعیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ احتمال اس بات کا ہے، اگرچہ جہاں تک مجھے علم ہے، اس کے متعلق کوئی اختبار نہیں کیا گیا، کہ اگر بچے ہمیشہ بے بس، چھوٹے، اور خوراک و نگہداشت کے لئے اوروں کے محتاج، رکھے جا سکتے، یا مثلاً اگر پرندوں کے گھونسلوں میں سے بڑے بچے نکال کر اسی نوع کے چھوٹے بچے رکھ دئے جاتے، اور اس گھونسلے میں ہمیشہ چھوٹے بچے ہی رہتے، تو والدین ہمیشہ اپنی مخصوص حرکات کرتے رہتے[1]۔ والدینی جبلت کا دروازہ صرف اس کنجی سے کھلا رہتا ہے، یا بار بار کھولا جا سکتا ہے، جس کو بچہ استعمال کرتا ہے، اور جب کنجی استعمال نہیں کی جاتی، تو جبلت ساکت و ساکن ہو جاتی ہے، اگرچہ چند مثالوں میں اشتہا کا اظہار ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب بے اولاد جانور دوسرے جانوروں کی اولاد کو متبنیٰ بنانے کی کوشش کرتا ہے[2]+

لڑائی کی جبلت

اب ہم اس بدنام واقعہ پر غور کرتے ہیں، کہ ماں اپنے بچوں کی حفاظت کے لئے لڑائی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ اس اصول کے مستثنیات بھی ہیں۔ چنانچہ میں نے چوہے، یا خرگوش، میں اس میلان کی کبھی کوئی علامت نہیں پائی۔ اسی طرح پرندوں میں بھی بعض مائیں اس لحاظ سے معصوم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو حیوان کہ کسی حالت میں جھگڑالو پنے کا اظہار کرتے ہیں، ان سب میں یہ کردار بچوں کی تخویف کا یقینی نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ اور

---

[1] اسی کے قریب وہ حالت ہے، جس میں مرغی اپنے انڈوں کے روز غائب ہو جانے کی صورت میں برابر انڈے دئے جاتی ہے، یا گائے کے تھن ہر روز خالی کر لئے جاتے ہیں، اور وہ برابر دودھ دئے جاتی ہے۔ (مصنف)

[2] ۔ اکثر کہا جاتا ہے، کہ مزدوری پیشہ لوگوں میں جب بچے مسلسل نگہداشت سے مستغنی ہو جاتے ہیں، تو والدین کی بھی بے اعتنائی ان کے نازک اور لطیف اندیشوں اور ترددوں کی بیخ کنی کرتی ہے۔ یہ ایک بالکل طبعی نتیجہ ہے اس واقعہ کا، کہ جس طرح بچہ بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح اس میں سے وہ صفات غائب ہوتی جاتی ہیں جو براہ راست والدینی جبلت کی طرف مرافعہ کرتی ہیں (مصنف)

اکثر حیوانی مائیں، مثلاً بعض انسانی مائیں، نہایت جوش اور غصہ کے ساتھ، اور ہلاکت کے یقین کے باوجود، جم غفیر سے لڑنے کے لئے تیار ہو جاتی ہیں، حالانکہ اگر وہ بھاگ جائیں، تو اس ہلاکت سے محفوظ رہ سکتی ہیں۔

بعض انواع میں لڑنے کے لئے مخصوص آلات ہوتے ہیں، اور ہر نوع میں لڑائی کی حرکات اور وضع، تمام نوع میں مشترک ہوتی ہیں، اور اکثر تو یہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوا کرتی ہیں۔ اکثر حیوانات تو حملہ کرنے سے قبل ایک مخصوص دھمکی دینے والی، یا تنبیہ کرنے والی وضع اختیار کرتے ہیں، یا ایک ہی قسم کی چیخیں مارتے ہیں۔ میرے نزدیک حملہ اور مدافعت میں کوئی فرق نہیں۔ فطرت کو بخوبی علم ہے، کہ حملہ کرنا مدافعت کی بہترین صورت ہے، اور حیوانی کردار میں ان کو علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ دھمکی دینے والی وضع اور چیخ غاصبوں کے لئے تنبیہی اعلان ہوتی ہے، یا ان سے ان کو دہشت دلانا مقصود ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ حملہ کرنے کی یہ وضعیں اور طریقے زیادہ تر غیر کسبی، اور خلقۃً مقرر ہوتی ہیں۔ لیکن انہیں حرکی مشینوں کے اضطراری رد اعمال نہیں کہا جا سکتا۔ یہ سلسلۂ فعل اگر ایک دفعہ شروع ہو جائے، تو اس میں کردار، یا مقصدی فعل، کی علامات بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ یہ خود رو، مواظب، متنوع، کلی اور ارادی ہوتا ہے، اور اس میں پیش بینی بھی کی جاتی ہے۔ لہٰذا لڑائی کا یہ کردار جبلی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ایسا ہے، تو کیا ہم اس کو والدینی جبلت کے مظاہر میں سے ایک سمجھیں؟ میرے نزدیک یہ صحیح نہ ہوگا۔ لڑائی کا یہی کردار اور موقعوں پر بھی ظاہر و صادر ہوتا ہے، جہاں بچوں سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر اکثر انواع حیوانات میں اس کا اظہار مادین کی بہ نسبت نر میں جلد تر ہوتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے، کہ اس کا وجود ان نروں میں پایا جاتا ہے، جو والدینی جبلت سے بالکل محروم نظر آتے ہیں۔ یہ کردار خصوصیت کے ساتھ اس وقت صادر ہوتا ہے، جب تلاش خوراک کے ہیجان، یا جنسی کھانے کے ہیجان میں مزاحمت کی جاتی ہے۔ پھر یہ کردار غیر مشتبہ طور پر، ایک ایسے جذبی جوش و خروش کو ظاہر کرتا ہے، جو اس نازک جبلت سے بعد المشرقین رکھتا ہے، جو والدینی جبلت کی کارفرمائی کا لازمہ ہوتی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ وہ حیوان غصہ[1]، طیش[2]، اور غضب[3] کا اظہار کرتا ہے۔

---

[1] Anger

[2] Rage

[3] Fury

یہ اس جذبے کی شدت کے درجوں کے تین مختلف نام ہیں۔
اگر ہم اُن اشیاء، یا مواقع، کا احصا، اور ان کو بیان کریں، جو کتے کے سے حیوان
میں (جس میں یہ ہیجان بہت قوی اور جاندار ہوتا ہے) لڑائی کے کردار کو پیدا کرتا ہے، تو
ہم کو معلوم ہوگا، کہ یہ اشیاء و مواقع بہت متنوع ہیں۔ تاہم ان میں یہ بات مشترک ہوتی
ہے، کہ لڑائی کا کردار، اور غصہ کی علامات، کسی دوسرے حیوان کے ہر اُس کردار سے پیدا
ہوجاتی ہیں، جو طبعی غایت کے حصول، یعنی کردار کے جبلی سلسلہ، میں مانع آنے کی طرف
مائل ہوتا ہے۔ رفیق زندگی کی تلاش ہو، یا شکار کی ہڈی کا جھوڑنا ہو، یا گھر کی حفاظت،
اپنے ہم جولیوں پر اپنے تفوق کا اظہار ہو، یا (سب سے زیادہ عجیب) ایک، یا زائد دشمنوں
سے بچ کر بھاگنا، اگر ان جبلی فعلیتوں میں سے کسی میں کتے کو روکا جاتا ہے، یا اس کی مزاحمت
کی جاتی ہے، تو وہ نہایت غصہ کی حالت میں آمادہ بہ پیکار ہو جاتا ہے۔ عالم حیوانی میں، ہم
جدھر چاہیں نظر ڈالیں، ہر جگہ اسی اصول کا دور دورہ ہے۔ عام الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں، کہ
جس قدر قوی وہ ہیجان ہوتا ہے، جو کسی حیوان میں کام کرتا ہے، اسی قدر زیادہ
آسانی کے ساتھ، دوسرے حیوان کی مزاحمت و مداخلت کی وجہ سے، لڑائی کا کردار صادر
ہوتا ہے، شرط صرف یہ ہے، کہ اس نوع میں اس جواب کی قابلیت ہو۔
لہٰذا لڑائی کا کردار ایک ایسی جبلت، کا مظہر ہے، جس کی خصوصیت یہ ہے،
کہ اس کی کوئی مخصوص شے نہیں جس کنجی سے اس کا دروازہ کھلتا ہے، وہ احساسی
ارتسام، یا کسی اور قسم کا احساسی نمونہ نہیں[1]، برخلاف اس کے کسی اور جبلی جد و جہد
کی طبعی غائت کی طرف مسلسل اور یکساں ترقی میں رُکاوٹ یہ کنجی ہے[2]۔
یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس رکاوٹ کی وجہ سے لڑائی کی جبلت پیدا ہوتی ہے،
اس سے نجات پانا وہ طبعی غایت ہے، جس کی طرف یہ مودی ہوتی ہے، اور جس کے حصول سے

۱۔ اگر یہ صحیح ہے، کہ بیل سرخ رنگ کے دھبے کو محض دیکھ کر طیش میں آجاتا ہے، تو یہ ایک
استثنائی مثال ہوگی (مصنف)
۲۔ اس تعلق کی عضویاتی توجیہ شاید اس طرح ہو سکتی ہے، کہ ہم اس جبلت کے میلان کو باقی تمام جبلی میلانات سے اس طرح
متعلق سمجھیں، کہ یہ اس توانائی میں طغیانی کا ایک راستہ ہے، جو ان میں سے کسی ایک میں رُکی رہتی ہے (مصنف)

اس کی تشفی ہوتی ہے۔ یہ رکاوٹ بالعموم اس طرح رفع کی جاتی ہے، کہ رکاوٹ پیدا کرنے والا غاصب دفع ہو جائے۔ اس غاصب کو مارنے کی کوشش صرف اس وقت ہوتی ہے، جب یہ دھمکیوں، یا پہلے حملے سے مغلوب نہیں ہوتا[1]۔ لہذا یہ جبلت ایسی ہے، کہ دیگر بہت سی جبلتوں کی طرح اس کے بھی دو حصے ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا حصہ تو مختلف جسمانی وضع و حالت، یعنی دھمکانے، کا ہوتا ہے، اور دوسرا مختلف حرکات، یعنی حملہ کرنے کا۔ یہ صحیح ہے، کہ دونوں حصوں کے افعال اکثر کسی نہ کسی حد تک ملے جلے ہوتے ہیں، تاہم دھمکی والے حصے میں جو وضع و حالت جسم کی ہوتی ہے، اس کی نوعیت زیادہ تر حملہ کرنے کی سی ہوا کرتی ہے۔ اس میں بعض ایسی خصوصیات ہوتی ہیں، جو اس حصے کے لئے خاص ہیں۔ لیکن زیادہ استعمال ان آوازوں کا کیا جاتا ہے، جو حلق سے، یا کسی اور طرح پیدا کی جاتی ہیں[2]۔ لڑائی کے پہلے حصہ کا شور وغل، دوسرے حصہ کے سکوت کا متقابل ہوتا ہے، جب لڑنے والے ہلاکت خیز کشمکش میں مصروف ہوتے ہیں۔

تو کیا ہم کہیں گے، کہ لڑنے میں طبعاً دو ممیز جبلتوں، یعنی اول دھمکی دینے، اور دوم فی الواقع دعینگا مشتی کرنے کی جبلتوں کا متعاقب عمل شامل ہوتا ہے؟ یہ سوال بہت اہم ہے، کیونکہ یہی جبلی کردار کی اور بہت سی صورتوں کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے۔ بچ نکلنے کی جبلت میں تو یہ مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض مصنفین نے "خطرہ کی جبلتوں" کی ایک جماعت کا ذکر کیا ہے، نہ کہ ایک واحد جبلت کا۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اگر ہم جبلی فعل کو اضطراری فعل سے زیادہ نہ سمجھیں، اور "ایک جبلت" کو نظام عصبی کی ایک حسابی

---

[1] میکڈوگل کا خیال صحیح ہے، کہ غاصب کی پسپائی سے جبلت کی ہر صورت میں تشفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ درندے اور جرندے اس خصوص میں دونوں مساوی ہیں۔ لیکن مقدم الذکر میں لڑائی کے ہیجان اور شکار کرنے کے ہیجان میں فرق کرنا اکثر مشکل ہوا کرتا ہے۔ لڑنے کے ہیجان کی اسی خصوصیت پر اس حکم کی کامیابی کا انحصار ہے، کہ جب کسی بھڑکے ہوئے درندے سے بچ نکلنا ناممکن ہو تو بالکل بے حس و حرکت لیٹ رہنا چاہیئے۔ "نرم جواب غصہ کو رفع کر دیتا ہے" کی صحت بھی اسی پر منحصر ہے (مصنف)

[2] اس اصول کے مطابق، کہ اچانک پیدا ہونے والی آواز جبلت خوف کی عام ترین کنجی ہے، اس پر ہم عنقریب بحث کرینگے (مصنف)

حرکی اضطراری تو اس سے زیادہ نہ مانیں، تو ہم کو جبلی کردار کے ہر سلسلہ میں بہت سی جبلتوں کے عمل کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی طریق فکر کو، کم و بیش صراحتہً، اختیار کرنے سے اکثر مصنفین انسان میں جبلتوں کی اس قدر کثیر تعداد تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں، کہ جس کو ہم قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ پروفیسر تھارن ڈائک[ٹ] نے جو بحث انسانی جبلتوں پر کی ہے، اس سے اس اصول کو قبول کر لینے کے نتائج کی توضیح ہوتی ہے۔ اس نے تقریباً چالیس انسانی جبلتیں گنوائی ہیں۔ لیکن اس اصول کے عدیم التناقض استعمال سے ہم کو اس سے کہیں زیادہ جبلتیں تسلیم کرنی چاہئیں۔ اس کے برخلاف جبلتوں کے متعلق اس عقیدے (یعنی یہ کہ جبلتیں اور حرکی مشینیں ہم معنی الفاظ ہیں) کو مسٹر شینڈ نے قبول کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ہم انسانی کردار کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس قدر کثیر اضطراری افعال کا محض اجتماع اور تسلسل ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ ہم کو حرکی مشینوں کے کسی بڑے مقصدی تنظیم کو تسلیم کرنا چاہیے، اور اسی کو وہ جبلتیں کہتا ہے۔ اس طرح وہ اس عجیب و غریب عقیدہ تک پہونچتا ہے، کہ انسان کی خلقی ساخت ان نام نہاد جبلتوں (حرکی مشینوں) کی کثیر تعداد کے علاوہ بعض خلقی میلانات پر بھی مشتمل ہوتی ہے، اور ان کو وہ "جذبی میلانات" کہتا ہے۔ جب ہم اس طریق فکر کو حیوانی کردار کے لئے استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ کس درجہ ناقابل عمل ہے۔ مثلاً اگر ہم اس کو کبوتروں کے لئے استعمال کریں، تو ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ جو جبلتیں کہ تناسلی فعلیتوں کے پہلے حصے میں ظاہر ہوتی ہیں، ان میں سے اکثر جفتی کھانے کے جذبہ کے، اور دوسرے حصہ کی جبلتیں انتخاب مقام کے جذبہ اور گھونسلا بنانے کے جذبہ کے، تیسرے حصہ کی جبلتیں انڈوں پر "بیٹھنے" کے جذبہ کے، اور چوتھے حصہ کی جبلتیں "تغذیہ کے جذبہ" یا "بچوں کو چوگا دینے کے جذبہ" کے تابع ہوا کرتی ہیں۔

ٹ Thorndike

اگر اِس کو "خلوت پسند" بھڑ کے لئے استعمال کیا جائے تو پھر کہنا پڑتا ہے، کہ شکار کو حاصل کرنے میں وہ یکے بعد دیگرے "تلاش شکار کے جذبہ اور شکار کے ساتھ اپنے سوراخ کو واپس آنے کے جذبہ" کے تابع ہوتی ہے۔ یہ کہنا الفاظ کے عام استعمال کی مخالفت کرنا ہے، جس سے فائدے کی بجائے انتشار ذہنی ہی پیدا ہوتا ہے۔ اعلیٰ حیوانات میں ہم کو جسمانی حرکت کی دو ممیز قسموں کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے۔ اول میکانکی 'یا تقریباً میکانکی اضطرار، اور دوم مقصدی جبلی فعل۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ایک تیسری قسم، یعنی جذبی کے اضافہ سے کیا فائدہ مترتب ہو سکتا ہے۔ مسٹر شینڈ اگر اپنی تجویز پر قائم رہے، تو پھر وہ جبلت اور اضطرار کی دو اصطلاحوں کو استعمال نہ کرے گا، کیونکہ وہ ان کے مدلولات کو ایک ہی سمجھتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ مجھ سے یہ تسلیم کرنے میں "اتفاق کرے گا، کہ افعال کی صرف دو قسمیں ہیں، جن کو وہ تو اضطرارات اور اضطرارات و جذبات کہے گا، لیکن جن کو میں اضطرارات اور جبلی افعال کہنا مرجح سمجھتا ہوں۔

جبلت استعجاب

فعل کے مختلف حصوں کا تعاقب و تسلسل تمام جبلتوں کے عمل میں مشترک ہے، لیکن سادہ ترین جبلت شائد اس سے مستثنیٰ ہے۔ اب ہم اس واقعہ پر اس جبلت کے تعلق سے غور کریں گے، جو اکثر دودھ پلانے والے جانوروں میں نسبتہً سادہ طریقہ سے کام کرتی ہے۔ ہماری مراد جبلت استعجاب سے ہے۔ یہ جبلت ایک معنوں میں لڑائی کی جبلت کی ضد ہے، کیونکہ موخرالذکر تو کسی اور جبلت کے بعد پیدا ہوتی ہے، اور استعجاب بالعموم کسی اور طرز عمل کا مقدمہ ہوا کرتی ہے۔ لیکن ایک اور طرح دیکھا جائے، تو یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ یعنی اس لحاظ سے، کہ لڑنے کی جبلت کی طرح، استعجاب کی بھی کوئی مخصوص شئے نہیں۔ اس میں کسی ایک خاص قسم اشیا کی وجہ سے فعلیت نہیں ہوتی، بلکہ ہر اس شئے "یا موقعہ" سے ہوتی ہے، جو ایک خاص خصوصیت رکھتی ہے، یعنی ناقص فہم، یا

ادراک، جو اس قدر واضح نہ ہو، کہ کسی اور جبلت کو پیدا کر سکے +

جس غایت کی طرف یہ لے جاتی ہے، وہ مکمل فہم اور واضح تر ادراک ہے، جو کسی اور جبلی ردعمل کو معین کرنے کے لئے کافی وضاحت رکھتا ہے +

جو شئے محرک استعجاب ہوتی ہے (یہاں پر ہم نے ہر شئے کو وسیع ترین معنوں میں استعمال کیا ہے، اور ہر قابل ادراک صورت حالات کو اس میں شامل سمجھ رہے ہیں) اس میں کسی نہ کسی حد تک اُن اشیاء کے ساتھ مشابہت ہونی چاہیئے، جو عموماً کسی اور جبلت کی باعث ہوتی ہیں۔ اگر اس میں مشابہت نہ ہو، تو پھر یہ حیوان کی توجہ کو اپنی طرف نہیں کھینچتی۔ لیکن اس وقت کے خاص حالات میں اس میں اس قدر جدت، یا غیر معمولیت بھی پائی جانی چاہیئے، کہ اس سے کوئی اور جبلت متہیج نہ ہو جائے، یا یہ جبلت پوری طاقت کے ساتھ متہیج نہ ہو[1] +

جو فائدہ کہ حیوانات کو اس جبلت سے پہونچتا ہے، وہ ظاہر ہے۔ یعنی یہ کہ یہ مکمل تر ادراک، اور اس لئے مناسب حرکات، کو مُعین کرتی ہے۔ استعجاب کی تحریک زیادہ تر، بلکہ شاید ہمیشہ، طبعاً صرف ان حواس سے ہوتی ہے، جو مہیج کے اثر کو دور سے قبول کر لیتے ہیں، مثلاً آنکھ، کان اور ناک۔ عجیب بات یہ ہے، کہ جس حس پر حیوان دریافت خوراک، اور دشمنوں سے بچنے کے لئے زیادہ تر اعتماد کرتا ہے، اُسی کے ذریعہ سے استعجاب سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ استعجاب کا اظہار بالعموم کم از کم دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک حصہ تو شئے کے نزدیک آنے کا ہوتا ہے، اور دوسرا ایک (یا زائد حصوں) سے اس کے قریبی معائنہ کا۔ ان دونوں حصوں کے دوران میں معین ادراک کے مخصوص ردِ اعمال بھی ظاہر ہو سکتے ہیں، اور اس طرح وہ کردار ملتفت ہو جاتا ہے، جو استعجاب کے لئے مخصوص ہے۔ گھوڑا ایک عجیب و غریب اور دھندلی چیز کو زمین پر دیکھتا ہے، اور اپنی آنکھیں، کان اور ناک، کھول اس کے ارد گرد گھومتا ہے۔ کبھی تو وہ چونک کر پیچھے ہٹ جاتا ہے، اور پھر اس کے قریب آتا ہے۔ دھندلی اور غیر واضح اشیا کی حرکت، اُس جبلت

---

[1] مسٹر ڈبلیو، ٹی ہارنیڈے Mr. W. T. Hornerday نے بیان کیا ہے، کہ ایک پہاڑی بھیڑ کوئی بیس منٹ تک اس گھوڑے کو گھورتی رہی، جس پر ایک بڑی بھیڑ کے سینگ اور کھال لدی ہوئی تھی۔ (مصنف)

کی اہم ترین محرک ہوتی ہے۔ شکاری اپنے شکار کے جوابات کا مطالعہ کر کے اسی حقیقت سے مدد لیتے رہیں۔ سب کچھ کھا لینے والے بندر جو بہت سے دیگر حیوانات کا شکار کرتے، اور شکار ہوتے ہیں، اس جبلت کا اظہار پوری قوت کے ساتھ، اور مختلف صورتوں میں کرتے ہیں۔ غالباً اسی خصوصیت کا نتیجہ ہے، کہ وہ عقلی ترقی میں دیگر حیوانات سے اس قدر آگے ہیں۔ کیونکہ کسی جبلت میں قوت تمیز کی کارفرمائی اور تفکری تصدیق کے تعاون، کی اس قدر گنجائش نہیں ہوتی جتنی کہ اس میں ہوتی ہے۔ استعجاب میں توقف فی الحکم ہوا کرتا ہے، اور یہی عقل، شک، مزید معائنہ اور صریحی تصدیق کی ابتدا ہے +

تلاش خوراک کی جبلت

حیوانات کا جبلتہً خوراک کی تلاش کرنا شہد عام واقعہ ہے ہر صورت میں ان کے آلات اس خوراک کو کھانے اور ہضم کرنے کے لئے مضبوط ہوتے ہیں، جس کی وہ جبلتہً تلاش کرتے ہیں۔ یہ فرض کرنا بیجا نہ ہوگا کہ تلاش خوراک کی جبلت کی تمام صورتیں ایک سب سے زیادہ ادنیٰ اور اساسی جبلت کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ تلاش خوراک میں بادیہ نوردی حیوانات کے اشجار سے تفرق کی باعث ہوئی ہے۔ اکثر کیڑوں میں یہ جبلت بہت زیادہ مخصص ہوگئی ہے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک نوع ایک مقررہ قسم خوراک کی تلاش کرتی، اور اس کو کھاتی ہے۔ دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ اس قدر مخصص نہیں ہوا کرتی۔ اس لحاظ سے تو یہ عام قاعدے کے عین مطابق ہے۔ لیکن ادنےٰ درجہ کے دودھ پلانے والے جانوروں اور اکثر پرندوں میں تخصیص کا اتنا اونچا درجہ نظر آتا ہے کہ بعض صورتوں میں حیوان کثرت وبہتات میں بھی صرف اس وجہ سے فاقوں مر جاتا ہے، کہ اس کو اس کی خاص خوراک نہیں ملتی۔ اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں تخصیص کم، اور اس لئے مطابقت زیادہ پائی جاتی ہے۔ یہ اپنے آپ کو ہر قسم کی خوراک کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ اکثر گھاس کھانے والے چرندے بعض اوقات جھاڑیوں اور درختوں کے پتے بھی کھا جاتے ہیں۔ بیوقوف بھیڑ اس درجہ تک نہیں پہونچتے، لیکن عقلمند بکری کے لئے تقریباً ہر سبز چیز من بھاتا کھاجا ہے۔ بعض درندے اپنی خوراک میں بہت کانٹ چھانٹ کرتے ہیں۔ لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں، جو ہر قسم

کے حیوان کا شکار کرتے، اور اس کو ہضم کر جاتے ہیں[1]۔ تمام حیوانات اس بات میں مشابہت تامہ رکھتے ہیں، کہ جب اس جبلت کا ہیجان بہت زیادہ قوی ہوتا ہے، تو یہ باقی تمام رجحانات و میلانات کو دبا لیتا ہے، یہاں تک کہ اس صورت میں خوف بھی سر نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن اس حیثیت سے، اور ان معنوں میں، کہ یہ غالباً پہلا رجحان تھا، جو اولی مقصدی "توانائی"، یا "جوش حیات" سے متفرق ہوا۔ تلاش خوراک کی جبلت، باقی تمام جبلتوں پر تقدم کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

تلاش خوراک میں سب سے زیادہ دلچسپ مسئلہ یہ ہے: "بن سیکھی تلاش خوراک میں جو مختلف فعلیتیں شامل ہوتی ہیں، ان کو ایک جبلت کی طرف منسوب کرنا چاہیے، یا بہت سی جبلتوں کی طرف؟" ان فعلیتوں کا جبلی ہونا تو ان کی اُن خصوصیات سے ثابت ہوتا ہے، جو ہر نوع کے لیے مخصوص، اور ایک نوع کے تمام افراد میں مشترک، ہوتی ہیں۔ بھیڑیے سے چرندوں میں یہ مسئلہ سادہ ترین صورت رکھتا ہے، کیونکہ بالغ عمر بھیڑ کی تلاش خوراک بے انتہا یکساں اور سادہ ہوتی ہے، اگرچہ اس کے بھی دو حصے ہوتے ہیں، ایک تو چراگاہ کی تلاش میں آوارہ گردی (جو ایک خشک اور بنجر پہاڑ پر بہت اہمیت رکھتی ہے) اور دوسرا سبزی کو پا لینے کے بعد اس کا کھانا۔ جو اشخاص کہ جبلتوں کو اضطرارات کے ساتھ متحد النوعیت سمجھتے ہیں، وہ تو ان دونوں حصوں کو ممیز جبلتوں کی طرف منسوب کریں گے۔ ان کے علاوہ اور اشخاص نہایت وثوق کے ساتھ فرض کریں گے، کہ ایک ہی اشتہا اور ایک ہی ہیجان، ان دونوں حصوں کو باقی اور جاری رکھتا ہے۔ لیکن بچہ کی تلاش خوراک اور بالغ عمر کی تلاش خوراک کے متعلق کی نسبت کیا کہا جائیگا؟ بچہ تو اپنی بھوک کو اپنی ماں کا تھن چوس کر رفع کرتا ہے، اور اس فعلیت کے بھی دو حصے ہوتے ہیں، اول ماں کی طرف دوڑنا اور تھن کو تلاش کرنا، اور دوم، دودھ پینا۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں حصے ایک ہی اشتہا پر موقوف ہوتے ہیں، اور جب اشتہا ختم ہو جاتی ہے، تو پھر یہ دونوں ناقابل تہیج ہو جاتے ہیں۔ تو کیا ہم یہ کہینگے، کہ ایک خاص عمر پر پہونچنے کے بعد بھیڑ کے بچے میں ایک نئی جبلت یعنی گھاس کھانے کی جبلت، پیدا ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ دودھ پینے کی جبلت کی بیخ کنی کرتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ ہمیں یقین واثق ہے، کہ دونوں صورتوں میں جو اشتہا کہ ان مختلف حرکی مشینوں کے ذریعہ سے تشفی کی متلاشی ہوتی ہے، اور اس کو پا لیتی ہے، وہ ایک ہی ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں بو غالباً رہنما حس ہوتی ہے، اور احتمال اس بات کا ہے، کہ دونوں صورتوں میں ایک ہی بو عمل کرتی ہے۔ یا ان کے دودھ میں

---

[1] پالتو کتا تقریباً ہر چیز کھا لیتا ہے۔ چنانچہ میرا ایک کتا خود بخود مٹر، لوبیا، اور دیگر ترکاریاں کھانا سیکھ گیا تھا (مصنف)

سبزے کی بو ہوتی ہے، جو وہ کھاتی ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا امر دشوار نہیں، کہ ایک فعلیت سے دوسری کی طرف انتقال کس طرح ہوتا ہے، اور یہ کہ شروع ہو جانے کے بعد زیادہ تشفی بخش فعلیت کس طرح دوسری فعلیت کی بیخ کنی کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر بھیڑ کے بچے کو چرنے سے باز رکھا جائے اور اس کی ماں برابر دودھ دیتی رہے، تو وہ غالباً ہمیشہ دودھ ہی پیتا رہے گا۔ یہ سوال تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں پیدا ہوتا ہے، اور ہر صورت میں اس کا حل صرف یہی ہے۔

اس سے بھی زیادہ مشکل سوال پیاس اور بھوک کے تعلق کا ہے۔ سوال یہ ہے، کہ پیاس کی اشتہا وہی ہوتی ہے، جو بھوک کی ہوا کرتی ہے؟ کیا یہ مختلف اشتہا آت ہیں، جو دو مختلف جبلتوں میں جڑ پکڑے ہیں؟ اس سوال کا بہترین جواب ہم خود اپنے تجربے کی بنا پر دے سکتے ہیں۔ خود میرا تو یہ حال ہے، کہ میں نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں، کہ یہ دونوں اشتہا آت مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اکثر میں معلوم نہیں کر سکتا، کہ مجھے بھوک لگی ہے، یا یہ کہ میں پیاسا ہوں۔ اس کا فیصلہ میں صرف پانی پی کر کر سکتا ہوں اگر پانی پینے سے میری "طلب" ختم ہو جاتی ہے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں پیاسا تھا، اور اگر یہ ختم نہ ہو، تب ثابت ہوتا ہے، کہ میں بھوکا ہوں۔ اس سوال کا اصلی اور حقیقی جواب معلوم ہوتا ہے، کہ ہر پانی پینے والے جانور کی طرح، ہم میں بھی ایک ہی اشتہا ہے، جو اپنی تشفی کے لئے دانہ اور پانی، دونوں، کی محتاج ہے۔ اس کی واضح ترین مثال درندوں میں ملتی ہے، جو آرام سے لیٹنے کے قبل بالعموم کھاتے اور پھر پانی پیتے ہیں۔

درندوں میں تلاش خوراک کی جبلت مختلف طریقوں سے مخصص ہوتی ہے۔ جو درندے کہ زمین پر کے جانوروں کا شکار کرتے ہیں، ان میں اس تخصیص کا اظہار شکار کے تعاقب، باحتیاط پیش قدمی، جھاڑیوں کے پیچھے چھپنے، تمام غیر ضروری حرکات سے بچنے، اور گھات میں بیٹھنے، کی صورت میں ہوتا ہے۔ بعضوں میں یہ تخصیص درختوں پر چڑھنے، یا مچھلی کی تلاش میں تیرنے، اور غوطہ مارنے کا باعث ہوتی ہے۔ ان دونوں حالتوں میں جسمانی صورت اور آلات تلاش کے ان طریقوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تمام وہ کردار جو بعض اوقات "شکار کرنے کی جبلت" کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، درحقیقت اس سب سے زیادہ اساسی ہیجان کا مظہر ہے۔ اور میرے نزدیک اس بات میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کہ انسان کا بھی یہی حال ہے۔ یہ بھی شکار کرنے میں وہ تشفی حاصل کرتا ہے، جو ایک

جبلی بنا پر وال ہے۔ یہ شکار کرنے کی طرف صرف اس وقت توجہ کرتا ہے، جب خوراک کی اور ضرورت نہیں ختم، یا کم، ہو جاتی ہیں۔ شکار کرنے میں سب سے زیادہ مکمل تشفی اس کو اس وقت حاصل ہوتی ہے، جب شکار کرنے کی کامیاب کوشش کے بعد اس کو شکار کھانا نصیب ہوتا ہے، اور جب شکار کرنے کی کوشش میں فعلیت کے اس انجام کی پیش بینی داخل ہوتی ہے +

معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یوں تمام دودھ پلانے والے جانوروں کی رہنمائی ان کی خوراک کی طرف کرتی ہیں۔ ذائقہ کا کام یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اشتہا، اور ہضمی وظائف کو متہیج کرے، اور اُن امتیازات کو ایک قدم اور آگے بڑھائے جو بو قابلِ اکل اور ناقابلِ اکل اشیا میں کرتی ہے۔ اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں اس جبلت کے وصولی پہلو کا فروتر درجہ تخصیص تجربہ سے سیکھنے اور عقلی تمیز کی بہت گنجائش پیدا کرتا ہے +

جبلتِ اندفاع

یہ سمجھنے کے لئے، کہ یہ تمیز کس طرح کی جاتی ہے، ہم کو ایک اور جبلت پر غور کرنا پڑتا ہے۔ ہماری مراد اجتناب، اندفاع، یا کراہیت، کی جبلت سے ہے۔ یہ جبلت تمام جبلتوں میں سے شاید سادہ ترین ہے۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ بری چیز سے پرہیز کیا جائے، اور اگر یہ منہ میں جا چکی ہے، تو اس کو تھوک دیا جائے۔ جن حیوانات میں، کہ خوراک کی جبلت کا وصولی پہلو بہت زیادہ مخصوص ہوتا ہے، ان میں اجتناب، یا اندفاع، کی جبلت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ لیکن اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں کراہیت کی اس جبلت کی اہمیت بدیہی ہے، کیونکہ ان میں خوراک کی جبلت کا وصولی پہلو بہت زیادہ، یا بالکل، مخصوص نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے وہ بہت سی مختلف قابلِ اکل اشیا پر بلا خوف و خطر تجربہ کر سکتے ہیں +

ان دونوں جبلتوں کے اتمامی عمل کی بہترین مثال وہ تجربہ ہے، جو میں نے اپنے ایک کتے پر کیا۔ یہ کتا شکر کے مکعب ٹکڑوں کو نہایت شوق سے کھایا کرتا تھا۔ میرا مقصد یہ تھا، کہ معلوم کیا جائے، کہ وہ رنگوں میں کہاں تک تمیز کر سکتا ہے۔ اسی مقصد کو پیش نظر رکھ کر میں نے شکر کے چند مکعب ٹکڑوں کو مختلف چمکدار رنگوں میں رنگا۔ یہ رنگ نباتاتی، بلے ضرر، اور بے مزہ تھے۔ کتے نے ان رنگین

ٹکڑوں کو اسی آسانی، اور شوق سے کھایا، جس سے کہ سفید کو۔ اس کے بعد تمام سرخ رنگ کے ٹکڑے کونین کے محلول میں تر کئے گئے۔ اس نے پہلے ایک سرخ ٹکڑے کو اٹھایا، اس کو منہ میں لیا، اور پھر جلدی ہی اس کو تھوک دیا۔ اس کے بعد دور کھڑے ہو کر اس کو دیکھنے لگا۔ کچھ ترغیب کے بعد اس نے دوسرے رنگوں کے ٹکڑے کھائے، اور پھر ایک ٹکڑا منہ میں لے کر تھوک دیا۔ سرخ ٹکڑوں سے اس اجتناب کے کئی اعادوں کے بعد وہ رنگین، یا سفید، کسی ٹکڑے کی طرف بھی مائل نہ ہوتا تھا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس نے پھر تمام رنگوں کے ٹکڑے کھانے شروع کر دئے۔ اب وہ اگرچہ سرخ ٹکڑوں کو منہ لگاتے میں ذرا تامل کرتا تھا، تاہم آخرکار وہ ان کو بھی نگلنے لگا۔ اس اعتبار سے میرا مقصد تو پورا نہ ہوا[1]، لیکن اس سے رغبت و نفرت کے دو متخالف ہیجانات کی کشمکش ایک دلچسپ طریقہ سے واضح ہو گئی۔ اس خاص مثال میں مقدم الذکر انجام کار موخر الذکر پر غالب رہا۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے، کہ کتے نے ایک نیا "مذاق" پیدا کیا، بعینہ اس طرح جس طرح کہ ہم بھوک کی حالت میں ان چیزوں کو پسند کرتے، یعنی رغبت سے کھاتے، ہیں، جن کو ہم پہلے، اور سیری کی حالت میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر تمام ٹکڑے کونین میں تر کر دئے جاتے، تو وہ نہایت آسانی سے اس قسم کی تمام اشیا سے پرہیز کرنا سیکھ جاتا +

ظاہر ہے کہ جنگلی حیوان بھی اسی طریقہ سے بے ضرر اور مضر اشیا میں تمیز کرنا سیکھ سکتا ہے، اس وجہ سے، کہ مضر اشیا میں ایسی بو اور ذائقہ ہوتا ہے، جو نفرت و کراہیت، پیدا کرتا ہے۔ اس کی مثال سڑی ہوئی چیزوں، اور ان ترکاریوں، میں ملتی ہے، جو کڑوی اور زہریلی ہوتی ہیں۔ یہ کہنا، کہ کراہیت کی جبلت ایک اشتہا پیدا کرتی ہے، روزمرہ گفتگو کے خلاف ہے۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ اس کا عمل نفرت کو اپنے ساتھ لاتا ہے۔ نفرت کے لغوی معنی بھاگنے کے ہیں، یعنی اس میں ہم ایک شئے سے دور بھاگتے ہیں۔ اس کے برخلاف اشتہا کے

---

[1] تاہم میرا خیال ہے، کہ حیوانات اور بچوں میں رنگوں کی تمیز کے لئے یہ طریقہ بالکل صحیح ہے۔ شکل و صورت اور جسامت کی تمیز کی تحقیق کے لئے بھی یہی طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے (مصنف)

لغوی معنی خواہش کے ہیں، یعنی یہ کہ اس میں ہم ایک شئے کی خواہش کرتے، یا اس کی طرف آتے ہیں۔ اصطلاح کے طور پر تو اشتہا میں نفرت کو شامل کرنا بے جا نہ ہوگا۔ اس لحاظ سے یہ اشتہا کی ایک خاص قسم بن جائے گی۔ یہ بات قابل غور ہے، کہ ماکولات کی طرف ہمارے رو اعمال زیادہ تر ہماری جسمانی حالت سے معین ہوتے ہیں۔ بھوک کی حالت میں پانی، یا قورمہ کی بو اچھی معلوم ہوتی ہے، لیکن پیٹ بھر جانے کے بعد، اگر یہ بو ناک میں باقی رہے تو ناگوار ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر بھوک لگی ہو، تو ہم مٹھائی بڑی رغبت کے ساتھ کھاتے ہیں، لیکن سیری کے بعد اس کی طرف دیکھنے کو بھی جی نہیں چاہتا۔ ہم کو معلوم ہے، کہ اس قسم کا واحد تجربہ خاص خاص ماکولات کے متعلق ہمارے خیال کو کم و بیش مستقل طور پر بدل سکتا ہے۔ پھر امتلا، جو نفرت کی گویا انتہائی صورت ہے، طبیعی علتوں، مثلاً جہاز کی حرکت یا دواؤں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ ہم جانتے ہیں، کہ اس حالت میں خوراک کو دیکھنا، یا کسی طرح اس کا خیال کرنا، ہماری نفرت کو افزوں کرتا ہے۔

کراہت اور تلاش خوراک کی جبلت کی رہنمائی میں وہ حیوانات جن میں کہ موخرالذکر بہت زیادہ مخصص نہیں ہوتی، پسندیدگیوں اور ناپسندگیوں کی کثیر تعداد کا اکتساب کر لیتے ہیں، یعنی یہ کہ محض شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر، یا بو سونگھ کر (دوسرے الفاظ میں دوری سے) وہ ان چیزوں سے پرہیز کرنا سیکھ جاتے ہیں، جو پہلی پہلی مرتبہ کراہت پیدا کرتی ہیں، اسی طرح وہ محض شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر، یا بو سونگھ کر، ان اشیا کو پسند کرنے لگتے ہیں، جن کی طرف سے وہ پہلے خلقتہً بے اعتنا تھے۔ مختلف و متنوع اشیا کے "مذاقوں" کا یہ اکتساب بندروں میں انتہا کو پہنچ جاتا ہے، اور اغلب یہ ہے، کہ ان میں، اور ایک حد تک اور حیوانات میں بھی، استعجاب کا ہیجان اس عمل کی بہت مدد کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ بہت چھوٹے بچے کی طرح بندر بھی ہر اس چھوٹی چیز کو منہ میں لیتا، کترتا، اور چکھتا ہے، جس پر اس کو حیرت ہوتی ہے۔

خوراک کی اشتہا میں بگاڑ اور انقلاب کی مثالیں حیوانات میں بھی نایاب نہیں۔ انسانوں میں یہ بگاڑ اور انقلاب بہت اہم ہوتا ہے۔ اکثر چیزیں اس قسم کی ہوتی ہیں، جو منہ میں لئے جانے، یا چبائے جانے، یا چکھے جانے، یا نگلے جانے کے بعد خوراک کی اشتہا کی جزوی طور پر تشفی کرتی ہیں۔ تہذیب

تمدن کی مشین کا بڑا حصہ ایسی ہی چیزوں کو بنانے اور تقسیم کرنے کے لئے وقف ہوتا ہے۔ پان، تمباکو، گٹکا، وغیرہ اس کی مثالیں ہیں یہ صحیح ہے کہ نمک، الکحل، چائے، کوکین اور افیون، کی طرح کی اشیا صرف ان مزید اور زیادہ نازک کیمیاوی اثرات کی وجہ سے دلکش ہوتی ہیں، جو ان کے خون میں جذب ہو جانے کے بعد پیدا ہوتے ہیں لیکن اس حالت میں بھی خوراک کی اشتہا کی فوری دلچسپی (جو ان کا نتیجہ ہوتی ہے) ان کی تمام دلکشی کی بنا ہوتی ہے۔ مجھے اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کہ ان اشیا کی "طلب"، جو ان کی کثرت استعمال کی وجہ سے قائم ہوتی ہے، خوراک کی اُس اشتہا کے ہم معنی ہے، جو بگڑے ہوئے طریقہ سے عمل کر رہی ہے۔ ان "طلبوں" کی زبردست طاقت کی کوئی اور توجیہ ممکن نہیں۔ ان دونوں کا یہ اتحاد تین باتوں سے ثابت ہوتا ہے :۔ (۱) ان "طلبوں" کو بگاڑ کے متصاعد سلسلے میں ترتیب دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں کم غیر طبعی "طلبیں" محض خوراک کی اشتہا کی ذرا سی تخصیص کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ایک نٹھالی اور بیکار عورت کی پان کی طلب اس کی مثال ہے۔ پھر یہ کم غیر طبعی "طلبیں" رفتہ رفتہ زیادہ غیر طبعی "طلبوں" کے ساتھ مل جاتی ہیں۔ (۲) سب جانتے ہیں، کہ ان "طلبوں" کو پورا کرنے سے طبعی بھوک ماری جاتی ہے، اور طبعی خوراک کی جگہ وہ چیز لے لیتی ہے، جس کی "طلب" ہے۔ چنانچہ ایک افیمی کو بھوک نہ لگنے کی اکثر شکایت رہتی ہے۔ (۳) ان چیزوں، یعنی گٹکا، پان، سگریٹ، افیون اور کوکین، وغیرہ کے استعمال سے بھوک اور پیاس دونوں کی تشفی ہوتی ہے۔ چنانچہ جب کھانا اور پانی نہیں مل سکتا، تو یہ اس تشفی کے لئے عمداً استعمال کی جاتی ہیں[1]۔

---

[1] بگڑی ہوئی اشتہاؤں پر معقول بحث سے ان کی ماہیت کے متعلق اس عقیدے کا عملی اقرار ہو جاتا ہے۔ جو لوگ کہ مقررہ وقفوں کے بعد پیٹ بھر کر کھانے کے عادی ہیں ان میں ایسی اشیاء کا استعمال اس واقعہ کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، کہ ابتدائی انسان، مثلاً بن مانس، تقریباً ہر وقت گنے، یا کچے میوے کی سی چیزیں چباتا اور کترتا رہتا ہے (مصنف)

بچ نکلنے کی جبلت[ل]

تقریباً تمام دودھ پلانے والے جانور خطرے سے جبلتہً اجتناب و گریز کرتے ہیں، یہاں تک کہ شیر بھی بعض اوقات دم دبا کر بھاگ جاتا ہے۔ سیہ اور خارپشت اپنے خاروں کی وجہ سے اس قدر محفوظ ہوتے ہیں، کہ ان کو اس جبلت کی ضرورت نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے یہ ہر حالت میں مطمئن رہتے ہیں۔ جس قدر غیر محفوظ ایک نوع ہوتی ہے، اور جس قدر زیادہ دوسرے حیوان اس کا شکار کرتے ہیں، اسی قدر زیادہ حساس یہ جبلت ہوتی ہے، اور اسی قدر زیادہ قوی اس کا ہیجان ہوا کرتا ہے۔ ہرن، خرگوش، بھیڑ اور چوہا اس کی مثالیں ہیں۔ خطرے سے گریز کے کردار میں سب سے مشکل سوال یہ ہے، کہ کیا اس گریز کا کردار ایک واحد جبلت کا مظہر ہے؟ یا کیا اس کی بہت سی جبلتیں ہوتی ہیں، جن سب کا وظیفہ ایک ہی ہوتا ہے؟ ہم اس سے قبل کراہیت سے اجتناب کو ایک ایسی علیحدہ جبلت کا مظہر تسلیم کر چکے ہیں، جو تلاش خوراک کے ہیجان کی تصحیح کرتی ہے۔ لہٰذا اب ہم تنفری کردار کی تمام صورتوں کو ایک واحد جبلت کے مظاہر سمجھ سکتے ہیں۔

بعض ذی اثر مصنفین، خصوصاً ڈاکٹر ڈبلیو، ایچ، آر، ریورز[م] نے ایک اور عقیدہ اختیار کیا ہے۔ وہ انسان میں مندرجۂ ذیل پانچ "خطرے کی جبلتوں" کا مجموعہ فرض کرتا ہے:۔ (۱) فرار یا اصلی معنوں میں گریز (۲) حملہ (۳) دستی فعلیت (۴) عدم حرکت اور (۵) ضعف اور رعشہ۔ یہ تمام جبلتیں ایک ہی غایت کی طرف لے جاتی ہیں، اور سب خطرناک مواقع کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ایسی جبلتوں کا تکاثر، اسی میدان میں اور خلط مباحث کی طرح، حرکی مشینوں اور جبلتوں میں امتیاز نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ متعلم دیکھے گا، کہ اگر ہم اس امتیاز کو پیش نظر رکھیں، تو خطرے کی مزعومہ جبلتوں کی یہ فوج غیر ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ خطرے کے ردِ اعمال کی ان مختلف صورتوں کی مناسب توجیہ خطرے

ل The Instinct of Escape

کی ایک سے زاید جبلتوں کو فرض کئے بغیر بھی ہو سکتی ہے +

لیکن اس جبلت کا کیا نام ہونا چاہیئے ؟ اسے بعض اوقات "تحفظ ذات کی جبلت" کہا جاتا ہے۔ اس نام پر کوئی سنگین اعتراض نہیں ہوتا، اگرچہ اس میں ایک نقص یہ ہے، کہ اس سے شعوری ذات اور اصلی ترقی کا وہ اعلیٰ درجہ مدلول ہو سکتا ہے، جس پر ہم اکثر حیوانات کو فرض نہیں کر سکتے اس کے علاوہ یہ ایک بے ڈھنگا سا نام ہے۔ فہم عامہ نے اس صورت میں جذبات اور جبلتوں کے لازمی علاقہ کو تسلیم کر کے اس کو "خوف" کا نام دیا ہے، اور اس سے جبلی کردار اور اس کردار کا مخصوص جذباتی لازمہ مراد لی ہے۔ میرے نزدیک کوئی وجہ نہیں، کہ ہم اس استعمال کو کیوں نہ اختیار کریں۔ لیکن اگر جبلت کے لئے ایک علیحدہ نام ایسا ہی ضروری ہے، تو بچ نکلنے کی جبلت بہترین نام ہے۔ انسان اور اکثر دودھ پلانے والے جانوروں، میں اس جبلت کے بھی دو جسم ہوتے ہیں۔ انسانی، اور اکثر دیگر انواع کے بچوں میں اس کے زیر اثر پہلے تو کسی جائے پناہ کی طرف بھاگا جاتا ہے، اور پھر اس جگہ تک پہنچ پہنچنے کے بعد چھپا رہنا ہوتا ہے۔ یہ جائے پناہ گھونسلا بھی ہو سکتا ہے، اور ماں کا جسم بھی۔ بالغ عمر حیوان کے لیے کھوہ یا کوئی محفوظ مقام، یہ جائے پناہ ہوتی ہے، اور غولی حیوانات کے لئے اپنے ابنائے جنس کی جماعت۔ اس جبلت کے کمزور یا عدم خفیف اظہارات بالعموم عدم، یا بزدلی کہلاتے ہیں، اور شدید ترین اظہارات دہشت۔ شدت کے ساتھ متہیج ہونے کی صورت میں یہ جبلت انتہائی کوششوں کی تحریک کرتی ہے، اور جسم کا ہر آلہ اور عضو اس کے لیے تیار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ محفوظ مقام کی طرف پرواز، کثیر ترین کامیابی کے لیے، انتہائی جسمانی جدوجہد کی محتاج ہوتی ہے۔ پھر محفوظ مقام تک پہنچ جانے کے بعد بھی ہر قسم کی آئندہ جدوجہد کی تیاری ضروری ہوتی ہے، یہ جدوجہد فرار کی صورت میں ہو، یا لڑائی کی صورت میں۔ اس کے ساتھ ہی تمام حواس کو مسلسل خبرداری کی حالت میں رکھنا پڑتا ہے۔

انسان، اور اکثر حیوانات، میں دہشت کا ایک مظہر بہت مشکل سے سمجھ میں آتا ہے۔ ہماری مراد اعضاء و جوارح کے رعشہ سے ہے، جو کم از کم بعض اشخاص میں اس قدر شدید ہوتا ہے، کہ وہ مزید جدوجہد کے ناقابل ہو جاتے ہیں میرا خیال ہے کہ خوف کی اس مشہور و معروف علامت کو فطرت کے بے ڈھنگاپن، یا بے کار حاصل کی مثال سمجھنا چاہیے۔ کم سے عضلی فعل کا وہ عدم تطابق ظاہر ہوتا ہے، جو متبائن جبلتی

ہیجانات کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ انسان میں یہ علامت زیادہ تر اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب اخلاقی یا طبعی وجوہ کی بنا پر خطرناک مقام یا موقعہ سے گریز ناممکن ہوتا ہے، اور اس لئے وہ شخص صرف جزئی کامیابی کے ساتھ، اپنے اس خوف کو دبانے کی کوشش کرتا ہے۔ حیوانات کا بھی یہی حال معلوم ہوتا ہے۔ دہشت زدہ گھوڑا اگر بھاگ سکتا ہے تو وہ لرزہ براندام نہیں ہوتا۔ اس کی یہ حالت اس وقت ہوتی ہے، جب اس کا مالک اس کو بھاگنے سے روک لیتا ہے، اور خطرے کا مقابلہ کرنے پر اس کو مجبور کرتا ہے۔[1]

غولی حیوانات میں اس جبلت کا پہلا ردعمل کسی اشارہ کے اظہار کی صورت میں ہوتا ہے جس سے ایک جماعت کے باقی افراد متنبہ، اور اپنی حفاظت، یا فرار کے لئے اکٹھے ہو جاتے ہیں زمین پر پاؤں مارنا اس قسم کا ایک اشارہ ہے۔ شام کے وقت خرگوش کا اپنے بل کی طرف بھاگتے ہوئے اپنی سفید دم کو اٹھانا اور گرانا بھی یہی معنی رکھتا ہے۔ لیکن ہر نوع حیوان میں چیخ خوف کی بڑی اور عام ترین علامت ہوتی ہے۔ انسان اور دیگر دودھ پلانے والے حیوانات کا اشتراک فطرت اس لحاظ سے صاف طور پر منکشف ہو جاتا ہے۔

زیادہ غیر محفوظ دودھ پلانے والے جانوروں میں خوف بہت جلدی، اور اکثر پیدا ہوتا ہے۔ پھر جو اشیا، کہ اس کو پیدا کر سکتی ہیں، یعنی جو خوف کے دروازوں کے لئے گویا کنجیاں ہیں، وہ بھی بہت سی، اور بہت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ ایک کرخت اور اچانک آواز شاید عام ترین کنجی ہے۔ پھر ایک بڑی شئے کی اچانک حرکت بھی، شاید اسی قدر عام ہے۔ خطرے کی جو چیخ (یا کوئی اور علامت) ایک ہی نوع کے تمام افراد میں ظاہر ہوتی ہے، وہ زیادہ مخصوص ہوتی ہے، کیونکہ، جیسا کہ پرندوں میں دیکھا جاتا ہے، اگر یہ آواز ہلکی بھی ہو، تب

---

[1] یہی تاریخ تھی اس مستقل و مواظب رعشہ کی جو جنگ کے زمانہ میں "صدمہ بم" (Shell Shock) کی عام ترین علامت تھا۔ ہم خود اپنے آپ اور دیگر حیوانات میں یہ رعشہ ہیجانات کے تنازع کے وقت بھی دیکھتے ہیں حالانکہ یہاں خوف کا نام تک نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب ہم اپنے غصہ کو دبانے کی کوشش کرتے ہیں، یا جب کتا خرگوش پر حملہ کرنا چاہتا ہے، لیکن مالک اس کو روکتا ہے، تو ایسی ہی حالت پیدا ہوتی ہے (مصنف)

بھی خوف کا کردار صادر ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ مخصوص بعض بوئیں ہوتی ہیں لیکن اس کے لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ انسان، یا دیگر شکاری جانوروں کی بو کو پہلی مرتبہ سونگھ کر بعض حیوانات بھاگ جاتے ہیں۔

خطرے سے گریز کی جبلت کے بہت سے قفل ہوتے ہیں، اور اس کا دروازہ ہر اس کنجی سے کھل سکتا ہے، جو ان قفلوں میں سے کسی ایک کے لئے موزوں ہے۔ خوف کا ایک اور عالمگیر ہیجان، یعنی ایک اور مخصوص کنجی جسمانی درد ہے۔ ایک تندرست جنگلی جانور میں درد صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب اس کو باہر کی طرف سے کوئی صدمہ پہنچتا ہے۔ ایک لڑنے والا حیوان جب دھمکی دینے کے پہلے حصے سے گزر جاتا ہے، تو اس کا کردار اس قسم کا ہو جاتا ہے جس سے تکلیف پہونچتی ہے۔ اگر وہ اپنے دشمن پر کافی شدید تکلیف لانے میں کامیاب ہو جاتا ہے، تو وہ اس میں خوف پیدا کرتا ہے، اور اس طرح اس کو بھگا دیتا ہے۔ چونکہ جسمانی تکلیف، یا درد، خوف کو ہیجیج کر سکتا ہے، لہذا یہ خطرے سے بچ نکلنے کی کوششوں کے سوا فعلیت کی باقی تمام صورتوں کو روکنے کے قابل ہوتا ہے۔ خود ہم میں جسمانی درد کی پیش بینی، یا واقعی جسمانی درد، کی جو تکلیف ہوتی ہے، وہ اصل اس خوف کی تکلیف ہے، جو اپنے غایت کو نہیں پہونچ سکتا۔ جس شخص کو اس میں شبہ ہو اس کو چاہئے کہ اپنے ان تجربات پر غور کرے جو مثلاً پھوڑے میں چیرا لگنے کے وقت اس کو ہوتے ہیں۔ ایسے مواقع پر بچہ تو خصوصیت کے ساتھ جبلی خوف سے بھرا ہوتا ہے۔ اگر ہم کو یقین ہو جائے کہ اس درد انگیز عمل جراحی سے نقصان کی بجائے فائدہ ہوگا، تب تو محض درد کو برداشت کرنا آسان ہے۔ جب بچے کی انگلی کٹ جاتی ہے، اور خون بہنا شروع ہوتا ہے، تو جسمانی درد تو بہت خفیف ہوتا ہے، لیکن اس کا خوف، اور اس کی تکلیف، بہت زیادہ ہوتی ہے +

خوف کا ایک اور عام محرک بھی بہت دلچسپ ہے ہماری مراد پس اسرار چیز سے ہے۔ اس لحاظ سے استعجاب اور خوف بہت قریبی نسبت رکھتے ہیں۔ ہم نے پیچھے کہا ہے، کہ استعجاب کی تحریک کے لئے لازمی ہے، کہ شئے محرکہ میں مانوس اشیا کے ساتھ کچھ مشابہت ہونی چاہئے، تاکہ اس کی طرف توجہ منعطف ہو سکے، لیکن یہ ان مانوس اشیا سے اس قدر مختلف ہونی چاہئے، کہ معمولی اور عام ردِ اعمال پیدا نہ ہو سکیں۔ مشابہت میں اس اختلاف کے اعلیٰ درجہ سے خوف پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ایسی اشیا کی

موجودگی میں حیوانات یا نئے کبھی تو آگے بڑھتے ہیں جو استعجاب کا نتیجہ ہے اور کبھی اس سے دور بھاگتے ہیں اور یہ خوف کا کردار ہے۔ پروفیسر کوہلر کے شمپنیزی آئینہ کے سامنے کھڑے ہو کر بہت دیر پا استعجاب کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن بعد میں وہ پانی یا کسی اور شفاف چیز میں اپنے عکس کا مطالعہ کرنا سیکھ گئے تھے۔ لیکن مختلف جانوروں کی شکل کے ان گھڑ کھلونوں کی موجودگی میں، اور ایک مانوس شخص کو مصنوعی چہرہ لگا کر آتے دیکھ کر وہ خوف کا اظہار کرتے تھے۔

"بڑے اور غیر مانوس حیوانات کو قریب کھڑا دیکھ کر ہی شمپنیزی دہشت زدہ ہو جاتے ہیں، ایک دفعہ اتفاق سے ایسا ہوا کہ بہت بڑے بیلوں کا ایک جوڑا ان کے پنجرے کے سامنے ہل چلا رہا تھا۔ ان کو دیکھتے ہی تمام کے تمام ادھر ادھر بھاگنے لگے گویا ان کا شکار کیا جا رہا ہے، اور دہشت انگیز چیز سے جس قدر دور وہ جا سکتے چلے گئے، انھوں نے اپنے سفید پڑے ہوئے چہروں کو چھپا لیا، اور ان کا تمام جسم کانپ رہا تھا۔ اس کے بعد جب وہ بیل ان کے قریب آتے تھے تو وہ اور تیزی کے ساتھ بھاگتے تھے"۔ بیلوں اور گدھوں کی شکل کے، تقریباً چالیس سنٹی میٹر اونچے، ان گھڑ کھلونے تیار کیے گئے"۔ سلطان (جس کو ہاتھ پکڑ کر باہر نکالا جا سکتا تھا) کی ان چھوٹی اور غیر طبعی چیزوں کے پاس آتے جان نکلتی تھی۔ ابھی وہ گز دو دور ہوتا تھا کہ انتہائی خوف کی علامات اس پر طاری ہو جاتی تھیں . . . ایک دن میں اچانک ان کے کمرے میں داخل ہوا، اور میرے ہاتھ میں ان کھلونوں میں سے ایک تھا . . . تھوڑی ہی دیر کے بعد میں نے دیکھا، کہ سب کے سب شمپنیزی دور ایک کونے میں چھت سے لٹکے ہوئے تھے۔ ہر ایک دوسرے کو دھکیل رہا تھا، اور کوشش کر رہا تھا کہ اپنا سر چھپا لے . . . . . . ان کی اس حالت کی یہ توجیہ تو بہت آسان ہے، کہ ہر نئی اور غیر معلوم چیز بذات خود دہشت انگیز ہوتی ہے . . . . . لیکن ہر نئی چیز شمپنیزی کے لیے غیر طبعی نہیں ہوتی . . . اور نہ نوع کے جاندار دشمنوں سے کسی چیز کی مشابہت (خوف کا) باعث ہوتی ہے . . . ایک دن میں نے اپنے چہرے پر ایک نہایت ڈراؤنا مصنوعی چہرہ لگا لیا . . . . . . مجھ کو دیکھتے ہی تمام شمپنیزی رفو چکر ہو گئے"۔ (کوہلر)

غولی جبلت

دودھ پلانے والے جانوروں میں سے اکثر انواع غولی ہوتی ہیں۔ یہ غول بناکر، یا گلے کی صورت میں، چرتی، ادھرادھر پھرتی، یا شکار کرتی ہیں۔ ان تمام انواع میں ہم ایک ایسی جبلت کو منتج کرسکتے ہیں، جس کا کام یہ ہے، کہ تمام افرادِ جماعت کو اکھٹا رکھے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایسی جبلت کے عمل کے بغیر بچے بڑے ہوکر بذاتِ خود تلاشِ خوراک کرسکتے ہیں، اور اس میں وہ بہت جلد اپنے والدین سے علیحدہ ہوجائیں گے، اور کوئی مستقل جماعت قایم نہ ہوسکے گی۔ جماعت بناکر رہنے سہنے میں تین فائدے ہیں، جو چارہ تلاش کرنے میں اس بڑی وقت کو آسان کرتے ہیں، جو ایک جماعت کی رکنیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ فائدے یہ ہیں:۔ (۱) یہ مجتمع ہوکر دشمن پر حملہ، اور اپنی مدافعت وحفاظت کرسکتے ہیں۔ (۲) ایک دوسرے کو خطرے سے متنبہ کرسکتے ہیں، اور (۳) جماعت کے دیگر ارکین کے روایتی علم، اور ان فوائد میں شریک ہوسکتے ہیں، جو ان کی وقت حواس، یا اعلیٰ عقل، کی وجہ سے مرتب ہوتے ہیں+

"خلوت پسند" درندوں کے سے حیوانات میں اس التصاق واجتماع سے حیوانات میں جبلت کی کثرتِ اہمیت، اور عادت کی قلتِ اہمیت، ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ درندے اپنی عمر کے پہلے چند ماہ، یا سال، ایک خاندان کے ارکین کی حیثیت سے گزارتے ہیں۔ اب اگر حیاتِ حیوانی وانسانی میں، جیساکہ اکثر کہا جاتا ہے، عادت سب سے زیادہ دیرپا اور قوی جزو ہوتی، تو ہونا یہ چاہیے تھا کہ وہ اس عرصہ میں ایک کم وبیش مستقل غولی عادت قائم کرلیتے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں، کہ ایسا نہیں ہوتا۔ ہر نوع غولی، یا غیر غولی، صرف بالطبع ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے اس نوع کے افراد پر عادت کا بہت، یا بالکل، اثر نہیں ہوتا۔ یہی واقعہ، لیکن معکوس صورت میں غولی انواع کے ان افراد میں نظر آتا ہے، جن کو انسان نے پیدائش ہی کے وقت سے قیدِ تنہائی میں رکھا ہے۔ یہ حیوان آزاد ہوتے ہی اپنے آپ کو ایک جماعت، یا جگہ میں شامل کردیتا ہے+

اس جبلت کا بہترین نام غولی جبلت ہے اگرچہ "گلے کی جبلت" پاکیزہ ہے۔ بعض اوقات

لے۔ Herd-Instinct اس اصطلاح کو نیلٹشے اور مسٹر ڈبلیو ٹراٹر (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اسے "اجتماعی جبلت" بھی کہا جاتا ہے، لیکن یہ نام کچھ اچھا معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے، کہ یہ تمام حیات اجتماعی کی بنا ہے۔ چنانچہ بعض انواع کے گوشت خور خاندان اس جبلت کے بغیر بھی حیات اجتماعی رکھتے ہیں، اگرچہ یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے، کہ ایسی صورتوں میں اس جبلت کے مباوی بھی موجود ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس جبلت کی غایت صرف یہ ہے، کہ جماعت کے دیگر اراکین کی مصاحبت باقی رہے، اور اس کا ہیجان یہ ہے کہ دوسروں اور بالخصوص دوسروں کی جماعت، کی طرف جایا جائے۔ نوع کی ظاہری شکل و صورت، اس کا رنگ، اس کی مخصوص چیخیں، اور غالباً اس کی مخصوص بو، وہ کنجیاں ہیں، جو اس جبلت کے قفلوں میں لگتی ہیں۔ اکثر انواع میں اس جبلت کی اشتہابہت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا حیوان اپنی جماعت سے علیحدہ ہو کر بے چین ہو جاتا ہے، اور بے قراری کے ساتھ ادھر ادھر گھومتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نوع کی بعض شناختی علامات اس کی رہنمائی کرتی ہیں، اور وہ اپنی جماعت میں شریک ہو کر اپنی "طلب" کی تشفی کرتا ہے، اور اس طرح اس ہیجان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا یقیناً غلط ہے، کہ وہ دودھ پلانے والے جانوروں میں بالعموم یہ ہیجان ایسے کردار کا باعث ہوتا ہے، جسے اخوانی کہا جا سکتا ہے۔ گلہ کے سردار کا حفاظتی کردار، اور گلے کے تمام اراکین کا باری باری پہرہ دینا، اس کے مشتبہ و مشکوک مستثنیات ہیں۔ موخر الذکر قسم کے کردار کی اکثر مثالیں بیان کی گئی ہیں، لیکن ان کی تاویل بہت مشکل ہے۔

ہم اس میں شبہ نہیں کر سکتے، کہ نوع انسانی میں بھی غولی جبلت موجود ہوتی ہے۔ لنگور تو خاص طور پر غولی ہوتا ہے۔ جس شخص نے ان کی ایک جماعت کو چونکا دیا ہے، اور پھر ان کو چیخیں مارتے ہوئے جنگل میں بھاگتے دیکھا ہے، وہ اس میں شبہ نہ کرے گا۔ شمپنیزی میں بھی یہ ہیجان قوی معلوم ہوتا ہے۔ اپنی گواہی میں میں پروفیسر ڈبلیو کوہلر کی ایک جدید رپورٹ سے کچھ فقرے نقل کرتا ہوں:۔ "یہ کہنا یقیناً مبالغہ سے خالی ہے، کہ منفرد شمپنیزی اصلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ Mr. W. Trotter کی کتاب Instincts of Herd in Peace and War" نے رواج دیا ہے۔ یہ کتاب نہایت عمدہ، اور پڑھنے کے قابل ہے۔ لیکن اس میں ایک عام غلطی یہ ہے، کہ ہر قسم کے اجتماعی تعلق اور اثر کو بلاتمیز و امتیاز، اسی جبلت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ (مصنف)

شمپنیزی نہیں... اس نوع کی مخصوص صفات کا انکشاف صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ ان کی ایک جماعت کا مشاہدہ کیا جائے.... شمپنیزی کی اکثر خصوصیات کے مشاہدے کی واضح تاویل اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم ایک جماعت کے افراد کے کردار اور جواب کردار کو ایک کلی عمل سمجھیں.... شمپنیزی کا ایک طرح جماعت بنا کر رہنا ایک حقیقی قوت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، اور یہ قوت بعض اوقات بہت شدید ہوتی ہے اس کی مثال ہر اس موقعہ پر ملتی ہے، جہاں ہم کسی ایسے جانور کو اس کی جماعت سے علیحدہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو اس جماعت کے ساتھ رہنے کا عادی ہے۔ اگر وہ حیوان اس سے قبل کبھی اس طرح علیحدہ نہیں ہوا، یا بہت عرصہ کے بعد اس طرح علیحدہ ہوا ہے، تو یہ اس جماعت میں دوبارہ شریک ہونے کے لئے سر توڑ کوشش کرتا ہے۔ بہت چھوٹے حیوانات خوف کا بھی اظہار کرتے ہیں.... بڑے حیوانات میں خوف کی تو کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی، لیکن یہ بھی حالتِ علیحدگی میں چیخیں مارتے ہیں، طیش میں آتے ہیں، اپنے قید خانہ کی دیوار سے سر مارتے ہیں، اور اگر ان کو دوسروں میں جا ملنے کا ایک ناممکن راستہ بھی نظر آتا ہے، تو وہ اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب یہ اپنی ان مساعی میں تھک جاتے ہیں، تو ایک کونے میں منہ چھپا کر بیٹھ جاتے ہیں، اور تازہ دم ہو کر پھر از سر نو کوشش شروع کرتے ہیں" (کوہلر)

ابتدائی انفعالی ہمدردی

غولی جبلت کے ضمن میں ہم ایک ایسے واقعہ پر بھی غور کریں گے، جو تمام اجتماعی نفسیات کے لئے اولی اہمیت رکھتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ غولی حیوانات میں جہاں اجتماعی زندگی کے تمام فوائد سے متمتع ہونے کے لئے متحدہ عمل، بلکہ اشتراکِ کردار کی ضرورت ہوتی ہے، وہاں ہر ایک جبلت کا وصولی پہلو خاص طور پر اس طرح متطابق نظر آتا ہے کہ اس جماعت کے دیگر افراد میں اسی جبلت کے مظاہر اس پر اثر کرتے ہیں۔ اس کی واضح ترین مثال

ہم کو کتوں میں ملتی ہے جو دوسرے کتوں کی مخصوص چیخوں کا جواب دیتے ہیں۔ ایک کتا جب خرگوش یا کسی اور شکار کے پیچھے روانہ ہوتا ہے تو وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے۔ فطرت کا مدعا یہ تھا کہ یہ آواز اور کتوں کو مدد کے لئے جمع کردے۔ یہ گویا شکار کرنے کی جبلت کی ایک کنجی ہے۔ لیکن یہ کنجی بغیر اس قفل کے بیکار ہے جس میں یہ لگتی ہو۔ نوع کے ہر فرد کی ایک جبلت کی اور اکی تنظیم یہ قفل ہے۔ لہذا جب یہ خاص آواز سنائی دیتی ہے تو یہ اس قسم کے تمام قفلوں میں ٹھیک بیٹھتی ہے اور جس جس کتے کے کان تک یہ پہونچتی ہے اس میں تعاقب کا ہیجان پیدا کرتی ہے۔ غصہ میں بھونکتے کا بھی یہی حال معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ سے بھی تمام وہ کتے جو اس کو سنتے ہیں میدان کارزار میں جمع ہو جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک لڑائی میں شرکت کے لئے پورا تیار ہوتا ہے +

اس طرح کا عام طور پر ظاہر ہونے والا جواب شاید وہ کردار ہے جو خوف کی چیخ کا نتیجہ ہوتا ہے کیونکہ بزدل جانوروں میں چیخ تقریباً ہر صورت میں خوف کا پہلا مظہر ہوتی ہے۔ خوف کی چیخ اور اس کے دیگر مظاہر مثلاً فرار خود خوف کے مخصوص محرکات ہیں +

جبلتِ استعجاب اور اکثر انواع (خصوصاً غولی پرندوں) میں بظاہر جفتی کھانے کی جبلت بھی اسی طرح منضبط ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں ایک قفل ہوتا ہے جو اسی جبلت کے مظہر (جو گویا کنجی ہے) کھل سکتا ہے +

یہ قابلیت یا صلاحیت غولی حیوانات میں بہت عام ہے۔ ہماری مراد اس قابلیت سے ہے کہ ایک حیوان میں وہ جبلی کردار پیدا ہو سکے جس کی علامات نوع کے دیگر افراد میں ظاہر ہو رہی ہیں۔ اس کے لئے میں نے ابتدائی انفعالی ہمدردی کا نام تجویز کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعلی طور پر اس میں وہ جذبی تحریکات شامل ہوتی ہیں جو جبلی کردار کا لازم ہوا کرتی ہیں۔ نوع انسانی میں یہ بہت عام معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ انسانی جبلتوں میں سے اکثر میں یہ قفلی یا وصولی پہلو کی یہ مخصوص مطابقت ہوتی ہے۔ یہ ازدحام انسانی کے اکثر کردار مثلاً دہشت زدگی مجنونانہ تحسین اور مجنونانہ غصہ کا سرچشمہ ہے۔ یہی ہمدردی کی اعلیٰ صورتوں کی لازمی بنا ہے۔ اگر غولی جبلت وہ رابطۂ اتحاد ہے جس کی بغیر جماعت کی پیدائش یا ایک محض خاندان سے زیادہ اس کی ترقی ناممکن ہے تو ابتدائی ہمدردی وہ چیز ہے جو حیات اجتماعی کو ایک

جماعت کے تمام افراد کے لئے فائدہ مند بناتی ہے، اور ملنساری کے اعلیٰ ترقیات کی بنا ہے۔ [۱]

اثبات ذات اور فرمانبرداری کی جبلتیں [۲]

غول حیوانات میں جماعت میں کسی نہ کسی قسم کی اجتماعی تنظیم بالعموم قائم رکھی جاتی ہے

---

[۱]۔ دیکھو میری کتاب "Group Mind" "یہی اصول "جلوت پسند" کیڑوں کی زندگی میں اساسی معلوم ہوتا ہے۔ جب شہد کی مکھیوں کی ملکہ چھتے سے جدا کر لی جاتی ہے، تو تمام مکھیاں ایک خاص قسم کی آواز نکالتی ہیں۔ پروفیسر ہومز Prof. Holmes لکھتا ہے:۔ شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں میں اگر کوئی فرد غصہ کی علامت کا اظہار کرتا ہے، تو تمام کی تمام جماعت میں انتہائی جوش پھیل جاتا ہے۔ اب ہر فرد دوسرے کی تحریک کرتا ہے، اور جس قدر بڑی یہ جماعت ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ افراد متاثر ہوتے ہیں۔" کوہلر نے اسی عمل کو شمپینزیوں کی جماعت میں اس طرح دیکھا ہے:۔ "بعض اوقات انسان اور شمپینزی میں خفیف سی جھڑپ ہی سے موخرالذکر چیخنا، اور دشمن پر حملہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس پر تمام جماعت میں غصہ کی ایک رو دوڑ جاتی ہے، اور متحدہ حملہ کرنے کے لئے ہر کونے سے شمپینزی دوڑے چلے آتے ہیں۔ تمام شمپینزیوں میں غصہ کی چیخ کے اس طرح سرعت کے ساتھ پھیل جانے میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایک دیوزاد طاقت کام کرتی ہے۔ . . . تمام جماعت اندھا دھند طور پر طیش میں آجاتی ہے، حالانکہ ہو سکتا ہے کہ اکثر افراد کو یہ علم نہ ہو کہ پہلی چیخ کا سبب کیا تھا، یا یہ کہ یہ تمام چیخ پکار کس وجہ سے ہے۔ یہ تمام ہنگامہ صرف اس خاص آواز کے سنائی دئے جانے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میرا تجربہ یہ ہے، کہ ایسے موقعوں پر نیک دل ڈائنا بھی غصہ کی حالت میں میری گردن پر سوار ہو جاتی ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر قبل وہ میرے ساتھ کھیل رہی تھی۔" میں ان لوگوں کی توجہ خاص طور پر اس بیان کی طرف منعطف کراؤں گا، جو ابتدائی انفعالی ہمدردی کے اس اصول کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ وہ لوگ بھی اس کی طرف خاص طور پر توجہ کریں، جو اس بات کے منکر ہیں، کہ اولی جذبات جبلتوں کی کارفرمائی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ قارئین سے میری استدعا ہے، کہ وہ یہ نہ سمجھیں، کہ میں ابتدائی انفعالی ہمدردی کو جبلت نہیں گردانتا اور نہ میں کسی اور جبلت کا مظہر کر رہا ہوں۔ (مصنف)

[۲] Instincts of Self Assertion and Submission

اس تنظیم کی ادنیٰ ترین صورت وہ ہے، جہاں طاقتور اور ذی اثر افراد ہر متحدہ عمل میں آگے آگے رہتے ہیں، اور باقی کے تمام افراد ان کی پیروی کرتے ہیں۔ لیکن اکثر صورتوں میں اجتماعی تنظیم ایک اعلیٰ درجہ تک ترقی کر جاتی ہے۔ یہاں تمام جماعت ایک فرد کو اپنا قائد، مالک، یا سردار تسلیم کر لیتی ہے۔ یہ سردار بالعموم ایک بالغ عمر نر فرد ہوتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ اسی جماعت میں دیگر بالغ عمر نر افراد کا وجود برداشت کر لیتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ اس کو ایک آنکھ نہیں بھاتے۔ ظاہر ہے کہ موخر الذکر صورت میں جماعت بالضرورت بہت چھوٹی رہ جاتی ہے، اور اس لئے حیات اجتماعی کے بہت سے فوائد کو یہ اپنے اوپر حرام کر لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مقدم الذکر صورت بہت کثیر الوقوع ہے۔ یعنی بالعموم ایک مسلّم قائد ہوتا ہے، اور بہت سے بالغ عمر نر افراد ہوتے ہیں، جو اس قائد کی فرمانبرداری کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ قائد کو یہ غلبہ کس طرح حاصل ہوتا ہے؟ اس میں شبہ نہیں، کہ خوف کا بھی اس میں کچھ حصہ ہوتا ہے۔ اکثر انواع کی جماعتوں میں قائد کو کسی وقت لڑائی میں اپنی فوقیت کا ثبوت دینا پڑتا ہے۔ پھر اس لڑائی میں جو سزا کہ مغلوب کو ملتی ہے، اس کی وجہ سے یہ مغلوب تقریباً ہمیشہ غالب سے ڈرتا رہتا ہے، اور اس میں یہ میلان پیدا ہو جاتا ہے، کہ غالباً غصہ کی علامات ظاہر ہونے کے وقت بھاگ جائے، اور جب اس کے پاس جائے، تو پھونک پھونک کر قدم رکھتا جائے۔ لیکن اجتماعی تنظیم کو صرف اس طرح باقی رکھنے میں توانائی اور خود جانوں کا نقصان ہوتا ہے، اور اس سے اجتماعی زندگی میں بھی کوئی مدد نہیں ملتی۔ یہی وجہ ہے، کہ اکثر غولی حیوانات کردار کی اور جبلی صورتوں کا اظہار کرتے ہیں، جو ایک دوسری کا تکملہ کرتی ہیں۔ ان کے تعامل سے اجتماعی تنظیم زیادہ آسانی، اور کم نقصان، کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم یہاں حیات حیوانی کے ان غوامض پر بحث کر رہے ہیں، جن کا اکثر حصہ اس حالت میں ہماری آنکھوں سے چھپا رہتا ہے، جب یہ زندگی طبعی، اور جنگلی، ہوتی ہے۔ یہاں ہم کو صرف ان اشارات پر اعتماد کرنا پڑتا ہے، جو پالتو جانوروں کی کمزور اور بگڑی ہوئی جبلتوں میں ملتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں، کہ چھوٹا کتا بڑے کتے کے سامنے ایسی وضع میں آتا ہے، اور ایسی حرکات کرتا ہے، جن کو ہم احترامی، ملایم، یا فرمانبردارانہ کہ سکتے ہیں۔ وہ پیروں میں لوٹتا ہے،

اس کے کان، اور اس کی دم، ڈھیلے پڑ کر لٹک جاتے ہیں، اور اُس کی کمر میں خم ہوتا ہے۔ غرض
اس کی تمام حرکات و سکنات سے مقابلہ و ہمسری کا کلی فقدان، اور دوسرے کی فائق طاقت
کا اعتراف، ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف بڑا کتا اس کا استقبال اس طریقہ سے کرتا ہے،
جس کو شان و شوکت، فخر و تکبر، بزرگانہ التفات اور فوقیت و طاقت کا احساس، کہا جا سکتا
ہے۔ چراگاہ میں گھوڑوں میں بھی اسی قسم کے باہمی کردار کی علامات پائی جاتی ہیں۔ چراگاہ یا چڑیا
خانوں میں بندروں کے کمرے کے طوفان بدتمیزی میں تمام طبعی تعلقات مختل اور بگڑے
ہوئے ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں پر ان دونوں جبلتوں کا تعامل معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ لیکن
ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اکثر حیوانی جماعتوں میں یہ اجتماع تنظیم میں بہت مدد کرتا ہے، اس
طرح، کہ اس کی وجہ سے اس جماعت کے تمام افراد ایک طبعی قائد کے ماتحت ہو جاتے ہیں، اور ان
میں تقدم و تاخر منضبط ہو جاتا ہے۔

ہم کردار کی ان مخالف اور تمامی صورتوں کو اثبات ذات اور فرماں برداری
کی جبلتوں کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ یہ جبلتیں غالباً نوع انسانی میں بھی موجود
ہوتی ہیں، اور ان کی حیات اجتماعی میں بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ان کے متعلق اور
باتیں ہم دودھ پلانے والے جانوروں کی جفتی کھانے کی جبلت پر غور کرنے کے بعد کہینگے۔

جبلت جماع[۱]

یہ تو بالکل ظاہر ہے، کہ دودھ پلانے والے جانور جبلتہً جماع کرتے، یا جفتی کھاتے ہیں۔
ایک نر اور ایک مادین سفید چوہے ایسے لو، جو قریب بہ بلوغ ہوں، اور جن کو ان کی ماں سے
جس قدر جلد ممکن ہو الگ کر کے علیحدہ رکھا گیا ہو۔ اب ان دونوں کو ایک ہی پنجرے
میں بند کر دو۔ ان میں فوراً، اور نہایت نفاست کے ساتھ، عمل استعطاف[۲] شروع ہو جاتا
ہے۔ ایک دوسرے کے پیچھے بھاگتا، دوسرا چھپتا پھرتا ہے، اور کبھی ایک دوسرے کی پڑتال کرتا
ہے، تا آنکہ یہ تمام فعلیت طبعی طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ بعینہ یہی حال دو جوان کبوتروں کا ہوتا

---

[۱] Mating Instinct
[۲] "Courtship"

ہے اور غالباً ان تمام جوان دودھ پلانے والے جانوروں کا ہوگا جن پر یہ تجربہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر چہ
جن حرکات اور اوضاع و اطوار پر یہ سلسلہ کردار ختم ہوتا ہے، وہ اس جبلت کے لیے کم و بیش مخصوص
ہیں تاہم استعطاف کے تمہیدی کردار میں تمام، یا تقریباً تمام، وہ حرکی نشستیں شامل ہو سکتی ہیں،
جو حیوانات میں ہوتی ہیں۔ لیکن اس میں کلام نہیں کہ ان سب کی تحریک جنسی کھانے کی جبلت
سے ہوتی ہے۔ فعلی اجتماع اس ہیجان کی طبعی غایت ہے۔ اس سے اس کی تشفی ہوتی ہے، اور
اسی سے یہ ختم ہوتا ہے۔ مخالف جنسیت کا فرد اس کی طبعی تھئے ہے اور ایک جنس کی علامات
جنسیت وہ کنجیاں ہیں جن سے دوسری جنس میں اس جبلت کے دروازے کھلتے ہیں۔ لیکن
اشتہا کا عنصر اکثر انواع کے نر میں تو خصوصیت کے ساتھ بہت قوی ہوتا ہے۔ اس کی اہمیت
اور جسمانی اجزا مثلاً ھادھوتن، داخلی افرازات اور ہیجات پر اس کا انحصار اس اشتہا
کے ادوار اور موسمی تغیرات و اختلافات سے ثابت ہوتا ہے +

اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ اکثر انواع کے نر اور مادین میں اس جبلت کے
نہ صرف وصولی بلکہ عملی پہلو کے لحاظ سے بھی بہت کافی فرق ہوتا ہے۔ نر زیادہ پیش پیش
اور پُر فعلیت و کارکن ہوتا ہے اور آغاز کار بھی اسی کے ہاتھوں ہوا کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں
کہ کبوتروں میں کردار کی یہی خصوصیتیں جنسیت کی واضح اور صاف علامات ہیں۔ ہم یہ بھی
دیکھ چکے ہیں کہ جن پرندوں میں خاص خاص علامات جنسیت پر یا خاص خاص رنگ وغیرہ
ہوتی ہیں ان میں نر ان تمام علامات کا اظہار مادین کے سامنے کرتا ہے۔ بعینہ یہی حال
اگرچہ کمتر درجہ میں دودھ پلانے والے جانوروں کا ہوتا ہے۔ نر مادین کو قابو کرنے کے لئے اپنی
آواز کا خاص استعمال کرتا ہے اور اپنے جثہ، اپنی قوت، اور چستی کا اظہار کرتا ہے۔ چنانچہ گھوڑا
اپنی موٹی گردن کی محراب بناتا ہے، اپنی دم اٹھا کر ہلاتا ہے، اونچے اونچے قدم رکھتا ہے اور
فخر کے ساتھ اچھلتا کودتا ہے۔ بیل ڈکراتا ہے، شیر دہاڑتا ہے، اور بلی میاؤں میاؤں
کرتی ہے۔ جوان انسان اپنی مونچھوں کو تاؤ دیتا ہے، اپنی داڑھی ہلاتا ہے، بلند آواز
سے بولتا ہے، اچھل کود کر اپنی پھرتی و چستی کا، اور حقیقی یا مصنوعی جنگ یا سینکڑوں
مختلف ناچوں اور کھیلوں میں اپنی طاقت کا، اظہار کرتا ہے +

یہاں ایک بہت مشکل سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا نر کی خود نمائی کا
یہ تمام کردار محض جبلت جماع کا نتیجہ سمجھا جانا چاہئے؟ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ

مادین بھی اپنی جنسیت کی خصوصیات کا اسی طرح جواباً اظہار کرتی ہے، اگرچہ یہ اپنے اظہار میں کم کارکن ہوتی ہے، اور اتنی پیش پیش بھی نہیں ہوتی۔ یا کیا نر کے اس کردار کو اثبات ذات کی جبلت کا مظہر کہنا چاہئے؟ مجھے امید نہیں کہ ہم یہاں کوئی معین حد فاصل قائم کر سکتے ہیں۔ استعطاف میں جو خود نمائی ہوتی ہے، وہ تو شاید زیادہ تر، جبلتِ جماع کا براہ راست نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن تمام اجتماعی مواقع کی طرح یہاں بھی خود اثباتی اور فرمانبرداری کے ہیجانات برابر کام کرتے رہتے ہیں، اور اس طرح جفتی کھانے کی جبلت کا کردار بدل جاتا، اور ملتف ہو جاتا ہے۔[1] اکثر دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں میں یہ التفاف مختلف درجوں میں ہوتا معلوم ہوتا ہے +

تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں جبلتِ جماع نسبتہً بعد میں پختہ ہوتی ہے، اور اس کا غیر مشتبہ اظہار سب سے پہلے اس وقت، یا اس وقت سے کچھ قبل، ہوتا ہے، جب جسمانی نشوونما مکمل ہو جاتا ہے۔ جس عمر میں جبلتِ جماع نوع انسانی میں تجربہ و کردار پر اثر کرنا شروع کرتی ہے، اس کے متعلق اختلاف آرا ہے۔ عام ترین خیال شائد یہ ہے، کہ یہ بلوغت سے پہلے بالکل مخفی رہتی ہے۔ بلوغت نشوونما کا وہ زمانہ ہے، جس میں جسمانی تغیرات ہوتے ہیں، اور یہ تغیرات زیادہ تر ثانوی علامات جنسیت کی ترقی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے فرائڈ اور اس کے شاگرد نہایت وثوق و تیقن کے ساتھ تعلیم دیتے ہیں، کہ یہ جبلت بچپنے ہی سے بہت اہم ہوتی ہے۔ صداقت ان دونوں انتہائی عقیدوں کے بین بین معلوم ہوتی ہے۔ اغلب یہ ہے کہ اس لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ قبل از وقت بلوغ کی چند انتہائی مثالیں فرائڈ کی تعلیم کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن، جیسا کہ میں نے کہیں[2] اور دکھایا ہے، یہ باور کرنے کے وجوہ ہمارے پاس موجود نہیں، کہ ایک معمولی اوسطی بچہ میں یہ جبلت

---

[1] فرائڈ نے جفتی کھانے کی جبلت اور ان دیگر جبلتوں میں جو خلط مبحث کیا ہے یہ واقعہ اس کا عذر ہو سکتا ہے، لیکن اس سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی (مصنف)

[2] دیکھو میرا مضمون "The Definition of the Sexual Instinct." جو Pro. Roy. Soc. of Medicine بابتہ ۱۹۱۴ء میں شائع ہوا ہے۔ نوع انسانی میں اس جبلت (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

آٹھ یا نو برس کی عمر سے کام کرنا شروع کرتی ہے +

جبلتِ اکتسابؔ

بعض دودھ پلانے والے جانور جبلتہً زائد خوراک جمع کرتے اور ذخیرہ کرتے ہیں۔ درندوں کی خوراک میں ذخیرہ کرنے کی بہت کم گنجائش ہوتی ہے، لیکن اس جبلت کے مبادی ہم کو کتے کے کردار میں ملتے ہیں، جو ہڈی کو دفن کرتا ہے، اور کچھ عرصہ کے بعد اس کو نکالنے کے لئے آتا ہے۔ جن دودھ پلانے والے جانوروں کے مستقل گھر ہوتے ہیں، اور جو دانہ دنکا اور دیگر پائیدار نباتاتی اشیاء کھاتے ہیں، ان میں یہ میلان بہت عام ہے +

کیا اس کردار کو کھانے کی جبلت کا ایک مظہر کہنا چاہئے؟ یا کیا ہم اس کو ایک ممیز اور علیٰحدہ جبلت کی طرف منسوب کریں گے؟ ہو سکتا ہے، کہ یہ ایک ایسی جبلت ہو، جو کھانے کی جبلت سے متفرق ہو رہی ہے، اور یہ کہ مختلف انواع حیوانات اس تفرق کے مختلف درجوں کو ظاہر کرتے ہوں۔ لیکن اس خیال پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے، کہ یہی میلان اکثر ان حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے، جو خوراک کا ذخیرہ جمع نہیں کرتے۔ پرندے تنکے چھوٹی چھوٹی لکڑیاں، بال، اور گھاس پھوس اپنے گھونسلوں کے لئے جمع کرتے ہیں، اور اپنے گھونسلوں کو غاصبوں، اور خصوصاً اپنی ہی نوع کے افراد سے بچاتے ہیں۔ اگر وہ اس طرح اپنے گھونسلوں کی حفاظت نہیں کرتے، تو پھر ان ہی کے بھائی بند ان کا خزانہ لوٹ کرلے جاتے ہیں۔ پھر جو حیوانات کہ کچھار، یا کسی اور طرح کے گھر میں رہتے ہیں، وہ گوارا نہیں کرتے، کہ کوئی اور حیوان ان کے گھر میں مداخلت کرے۔ یہ مدافعت "گھر" کے اردگرد کے کافی بڑے رقبہ تک پھیلی ہوتی ہے۔ یہ مثل، کہ "اس کا گھر اس کا قلعہ ہے" صرف انگریزوں ہی پر صادق نہیں آتی، بلکہ اور بہت سے حقیر تر حیوانات پر بھی پوری اترتی ہے۔ یہ مالکانہ کردار جبلی معلوم ہوتا ہے، اور جمع کرنے سے تو اس کو یقیناً بہت قریبی تعلق ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ آیا یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی ماہیت و ترقی کے تفصیلی بحث کے لئے دیکھو میری کتاب "نفسیاتِ اجتماعی" باب The Sex Instinct."

ل The Instinct of Acquisition

دو مختلف اور الگ الگ جبلتیں ہیں، یا یہ کہ یہ ایک ہی جبلت کے دو مختلف مظاہر ہیں؛ حیوانات کی جبلتوں کے تمام سوالات کی طرح یہ سوال بھی اس اثر کی وجہ سے دلچسپ ہے، جو فطرت انسانی پر اس کا پڑتا ہے۔ میں یہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوں، کہ یہ دو ممیز جبلتیں ہیں، اور یہ کہ دونوں معمولی فطرت انسانی کے اجزاءِ ترکیبی ہیں لیکن تجربہ و کردار انسانی میں ان کے اثرات کو دریافت کرنا اس قدر مشکل ہے کہ یہاں صرف ایک جبلتِ اکتساب کو تسلیم کرنے پر قناعت کرنا ہی مفید ہوگا۔ لہٰذا ہم ذخیرہ کرنے اور مدافعانہ مالکانہ کردار، دونوں کو اس کی طرف منسوب کرسکتے ہیں۔ تاہم یہ خیال محض قیاسی نہ ہوگا کہ بعض انسان صرف چند مملوکات پر قناعت کرتے ہیں، لیکن ان کی حفاظت جان کے برابر کرتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں بعض اشخاص ہر روز نئے اور زیادہ منافع جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے خزانہ کے حشر کی چنداں پرواہ نہیں کرتے۔ وہ اس کو ضائع ہوتا دیکھتے ہیں، اور ماتھے پر بل نہیں لاتے، نہ اس کی حفاظت کی تکلیف برداشت کرتے ہیں۔ پیدائشی جوئے باز شاید وہ شخص ہے، جس میں جمع کرنے کی جبلت قوی اور ذخیرہ کرنے کی جبلت کمزور ہے۔ اسی وجہ سے اس میں جیتنے کی خوشی کا پلہ، ہارنے کے افسوس کے پلے کے مقابلے میں کہیں بھاری ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف کنجوس وہ شخص ہے جس میں ذخیرہ کرنے کی جبلت غیر معمولی طور پر قوی ہوتی ہے۔

جبلتِ تعمیر[1]

پرندوں، کیڑوں اور مکڑیوں کا گھونسلے، گھر، جالے، چھتے، وغیرہ بنانا اُس جبلی فعلیت کی حیرت انگیز مثال ہے، جس میں جبلت اور عقل کا نازک تعاون ظاہر ہوتا ہے۔ دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ تعمیری فعلیت بہت زیادہ ترقی نہیں کرتی۔ اس لحاظ سے صرف اُود بلاؤ[2] پرندوں اور کیڑوں کی ہمسری کا دعویٰ کرسکتا ہے۔ تاہم اس قسم کے تعمیری

---

[1] The Constructive Instinct

[2] Beaver

کردار کے مبادی عام طور پر پائے جاتے ہیں۔ خرگوش اور چوہے زمین میں بل کھودتے ہیں، گلہری درختوں پر گھونسلا بناتی ہے۔ امید یہ ہونی چاہیئے تھی کہ بندر اس تعمیری قابلیت کا اعلیٰ نمونہ پیش کریں گے۔ لیکن اس لحاظ سے وہ بہت پیچھے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ صرف چار ہاتھوں والے جانور گھونسلا بناتے ہیں، اور ان کا گھونسلا بھی بہت ان گھڑ ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان میں ایک ایسا جبلی میلان موجود ہوتا ہے، جس کو ہم ایک علیحدہ جبلت کی طرف منسوب کرسکتے ہیں۔ اس خیال سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے کہ فطرتِ انسانی بھی اسی قسم کی جبلت تعمیر کو شامل ہے، لیکن یہاں اس میں تخصیص بہت کم ہوا کرتی ہے۔ چھوٹے بچوں کے تعمیری کھیل، چیزیں خصوصاً مکان، غار، وغیرہ بنانے میں ان کی خوشی اور اِن تعمیرات کے اندر رہنے سے ان کی تشفی، یہ سب انسان میں اس جبلت کے وجود کی سب سے زیادہ براہ راست شہادتیں ہیں۔

جبلت مرافعہ[1]

دودھ پلانے والے جانوروں کے بچے جبلتہً ایک خاص چیخ مارتے ہیں۔ یہ چیخ اس وقت ماری جاتی ہے جب وہ خود اپنی کوششوں سے کسی جبلی غایت کو حاصل نہیں کرسکتے۔ یہ چیخ والدینی جبلت کی سب سے بڑی کنجی ہے۔ اس کی وجہ سے والد یا والدہ فوراً بچہ کی مدد کو چلے آتے ہیں۔ یہ تکلیف کی جبلی چیخ ہے، اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ ایک ممیز جبلت کی مظہر ہے جو دیگر جبلتوں سے وہی تعلق رکھتی ہے، جو لڑائی کی جبلت سے اس کو ہوتا ہے۔ لیکن جس طرح کہ لڑائی کی جبلت صرف اس وقت ثانوی طور پر تہیج ہوتی ہے، جب دیگر جبلی تحریکات میں کوئی اور تحریک مانع آتی ہے، اسی طرح تکلیف کی یہ جبلی چیخ ایک مزید ردعمل ہے، جو اس وقت صادر ہوتا ہے جب لڑائی کی جبلت اپنی غایت کو نہیں پہونچتی، یا جب وہ تقویت، جو یہ اوروں کو پہونچاتی ہے، ناکافی ثابت ہوتی ہے۔ اگر ہم کسی جانور کے بچے، مثلاً کتے کے پلے کے چٹکی کاٹیں، یا اس کے سوئی چبھوئیں، اور اس کو

---

[1] The Instinct of Appeal

بھاگنے نہ دیں، تب ہیجانات کا یہ تسلسل صاف طور پر نظر آجاتا ہے۔ پہلے تو وہ خوف زدہ ہو کر بھاگنا چاہتا ہے، پھر وہ غصہ میں آ کر پیچھے کی طرف مڑتا ہے، اور کاٹنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر اب بھی اس کی تمام جد و جہد ناکام رہتی ہے، تو وہ تکلیف کے مارے چیخنا شروع کر دیتا ہے۔ انسان کے بچے میں اکثر اسی قسم کا تسلسل دیکھنے میں آتا ہے۔ اس کے منہ سے ماں کی چھاتی، یا دودھ کی بوتل نکال لو، یا کوئی اور ایسی چیز اس سے چھین لو جس کو وہ مرغوب رکھتا ہے، اور دیکھو، کہ وہ کس طرح اپنے غصہ کا اظہار کرتا ہے، اور اپنی کوششوں کو اضعافاً مضاعفہ کرتا جاتا ہے۔ اب اس چیز کو اس تک کچھ دیر اور نہ پہونچنے دو، تو غصہ تکلیف کی چیخ میں بدل جاتا ہے، اور اس چیخ کے ساتھ تمام طبعی جسمانی لوازم، مثلاً آنسو، اور سسکیاں، بھی موجود ہوتے ہیں۔ اگر وہ کھڑا ہو سکتا اور بھاگ سکتا ہے، تو وہ زمین پر لوٹنا شروع کر دیتا ہے، اور اس کی تمام جد و جہد ختم ہو جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ غصہ اور تکلیف، اکثر متداخل و متوارد ہوتے ہیں، اور ان کی علامات و نشانیاں بھی مخلوط ہوتی ہیں، لیکن تعاقب کی طبعی ترتیب پھر بھی واضح طور پر نظر آجاتی ہے +

یہ کردار ایک ایسی ممیز جبلت کی طرف منسوب کیا جانا چاہئے، جس کا وظیفہ یہ ہے، کہ دوسروں، اور خصوصاً والدین، سے امداد اور آسائش طلب کرے۔ ہمارے نزدیک اس کا بہترین نام جبلت مرافعہ ہے۔

بعض اور چھوٹی چھوٹی جبلتیں

میں نے اب تک تیرہ مختلف جبلتیں گنوائی ہیں، اور ان پر مختصر بحث کی ہے۔ یہ سب کی سب اکثر دودھ پلانے والے جانوروں میں مشترک اور فطرت انسانی کے اجزا معلوم ہوتی ہیں۔ یہ تعداد اپنی نحوست کی وجہ سے بدنام ہے۔ لہذا اس پر ایک دو کا اضافہ ضروری ہے۔ لیکن اب مجھے انسان میں کوئی ایسا میلان، یا ہیجان، نظر نہیں آتا جسے جبلی کہا جا سکے۔ ہنسنے کا میلان، اور چند اور میلانات، البتہ اس قسم کے ہیں، جو اس قدر سادہ، اور جن کے حرکی مظاہر اس قدر غیر متغیر ہیں کہ وہ اضطرارات کے قریب قریب ہو جاتے ہیں۔ انہیں بعض اوقات "احساسی اضطرارات" کہا جاتا ہے، اور اس طرح

ان اضطرارات سے ممیز کیا جاتا ہے، جن میں نظام عصبی کی صرف نخاعی سطح شامل ہوتی ہے،
اور جو کسی احساسی ارتسام کے وقوف کے بغیر صادر ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔
چھینکنے، کھانسنے، کھجانے، پاخانہ پھرنے اور پیشاب کرنے کے میلانات، ان میں
سے بڑے بڑے میلانات ہیں۔ ان تینوں سے کھجانا جبلی رد عمل سے، باقی اوروں
کی نسبت، زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس کا اظہار کسی ایک مخصوص
حرکی مشین کی وساطت سے نہیں ہوتا، بلکہ اس میں بہت سی متنوع حرکات شامل ہوتی
ہیں۔ اس کی مثال ہم کو اس شخص کی حالت میں ملتی ہے، جس کے دونوں کندھوں کے
درمیان پشت پر کھجلی اٹھی ہو۔ یہ شخص کھجانے میں اپنے تمام جسم کو عجیب طرح توڑتا مروڑتا
ہے۔ باقی تمام میلانات اپنا اظہار ہمیشہ مخصوص حرکی مشینوں کے ذریعے کرتے ہیں۔ لیکن اس
کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے، کہ عضلی فعل کی صرف ایک قسم ایسی ہے، جس سے اس ہیجان کی
طبعی غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ پھر یہ خود اس بات کا نتیجہ ہے، کہ جن احساسی ارتسامات
سے یہ ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، اور وہ ارتسامات جن سے، ان کی تشفی ہوتی ہے، دونوں،
(کھجانے کی حالت کے سوا) ہر صورت میں جسم کے خاص حصوں کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔

ان رد اعمال میں سے ہر ایک کو ایک خاص، اور بہت سادہ، جبلت کی طرف
منسوب کرنے کے وجوہ حسب ذیل ہیں۔ (۱) ان میں سے ہر ایک ایک معین طور پر
محسوس ہیجان کا مظہر ہوتا ہے۔ یہ ہیجان اگر فوراً ظاہر نہ ہو سکے، تو یہ بہت قوی خواہش
کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ ہیجان، اور اس سے پیدا ہونے
والی جد و جہد، دونوں، عضوئے کی تمام توانائی کے اجارہ دار بن جائیں، اور دیگر جبلی
ہیجانات و رد اعمال کی گنجائش باقی نہ چھوڑیں۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے، کہ ان میں
اور دیگر ہیجانات میں تنازع ہو جائے۔ (۲) یہ تشفی و غیر تشفی کے ایک ہی اصول کے
تابع ہیں۔ (۳) ان کی بھی اسی طرح، اور اسی حد تک، ارادی روک تھام ہو سکتی ہے، جس
طرح، اور جس حد تک، باقی اور جبلی ہیجانات کی۔ اگر ہم ان کا مقابلہ بعض ایسے رد اعمال
سے کریں، جو بادی النظر میں اسی طرح کے معلوم ہوتے ہیں، تو ٹھیٹ جبلتوں کے ساتھ
ان کی قرابت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ پسینہ آنا، چہرہ کا سرخ ہو جانا، یا زرد
پڑ جانا، وہ عضوی رد اعمال ہیں، جو بطور اضطرارات بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اور بعض

مختلف جبلی ردِ اعمال، مثلاً خوف، یا غصہ، کے اجزا کی صورت میں بھی۔ لیکن ان سے کوئی قائم بالذات ہیجان ظاہر نہیں ہوتا۔ ہم نے آج تک کبھی پسینہ لانے، یا چہرے کو سرخ، یا زرد کرنے کا میلان محسوس نہیں کیا۔ اس کے علاوہ یہ ردِ اعمال اس طرح ہمارے قابو میں نہیں ہوتے، جس طرح کہ باقی تمام ہیجانی ردِ اعمال ہوا کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ ان ردِ اعمال کو ظاہر کرنے کی ہم خواہش کر سکتے ہیں، مثلاً اس حالت میں، جب ہم کسی جذبہ کی نقل، یا اس کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن یہ خواہش کسی اور غرض کے تابع ہوتی ہے۔ یہ ردِ اعمال بذات خود مقصدی نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف اگر گلے میں کوئی چیز پھنس جاتی ہے، تو مخاطی جھلی کے تہیج سے ایک انتہائی طور پر ضروری خواہش، اور اس کو رفع کرنے کی از حد مقصدی کوشش، پیدا ہوتی ہے[۱]۔

ہنسی بھی ایک قائم بالذات ہیجان کو ظاہر کرتی ہے، اور ہم کو معلوم ہے، کہ بعض اوقات یہ ہیجان ناقابلِ ضبط ہوتا ہے۔ یہ چھوٹی جبلتوں کے اس جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ خاص طور پر دلچسپ ہے، لہٰذا خاص بحث کی مقتضی ہے۔

ہنسی کا ایک نظریہ

ہنسی ایسے مسائل پیش کرتی ہے، کہ جن کو فلاسفہ عرصہ سے حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، لیکن ابھی تک ان کو اس میں کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ انہوں نے مضحکہ خیزی کے بہت سے مضحکہ خیز نظریے پیش کئے ہیں۔ انسان اکیلا حیوان ہے، جو ہنستا ہے۔ اب اگر ہنسنے کو صحیح معنوں میں جبلی ردِ عمل کہا جا سکتا ہے، تو ہنسنے کی جبلت واحد جبلت ہے، جو نوعِ انسانی کے لئے مخصوص ہے۔

---

[۱] Mucous Membrane ۔

[۲] ۔ پروفیسر ای کلاپرایڈ (Prof. E Claparide) نے نہایت پُرزور دلائل اس بات کے پیش کئے ہیں کہ سو جانا بھی ایک جبلی عمل ہے۔ مجھے اس سے اتفاق ہے لیکن یہ سوال بہت مشکل ہے۔ اس پر میں نے حصۂ دوم میں بحث کی ہے (مصنف)

جن مصنفین نے ہنسی پر بحث کی ہے، ان میں سے تقریباً سب نے اس کو مسرت کا مظہر کہا ہے، اور ہنسی کے نام نہاد نظریات، اس مسرت کے سرچشمے کو معلوم کرنے کی گویا کوششیں ہیں، جو ہنسی کی علت ہے۔ چنانچہ ٹامس ہابس نے اس سرچشمے کو "غیر مترقب عزت و ناموری" کے اس احساس میں پایا، جو اس کے نزدیک ہر اس شخص کو ہوتا ہے، جو دوسروں کو اپنے سے نیچا دیکھتا ہے۔ اور مصنفین نے اسی اشارے پر عمل کرکے اس سرچشمے کو اور سمتوں میں تلاش کیا ہے۔ اگر ہم اپنے آپ سے یہ معمولی سا سوال کریں، کہ "کیا وہ چیزیں، جن پر ہم ہنستے ہیں، مسرت انگیز ہوتی ہیں؟" تو اس عقیدے کی غلطی آئینہ ہو جاتی ہے۔ کیا بیہودہ چیز، مضحکہ خیز چیز، اور لغو چیز، ہمیشہ مسرت انگیز ہوتی ہے؟ ظاہر ہے، کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ جن چیزوں اور موقعوں پر ہمیں ہنسی آتی ہے، وہ بذات خود مسرت انگیز نہیں ہوتیں۔ برخلاف اس کے اگر ہم کو ہنسی نہ آئے، تو ان سے ہمیں تکلیف ہوتی ہے۔

ھابرٹ اسپنسر کا ہنسی کے متعلق خیال تھا، کہ یہ فاضل توانائی کا میلان ہے، اور بس۔ اس عقیدے میں کچھ صداقت ہے، جس کو میں عنقریب واضح کروں گا۔ لیکن یہ کچھ مناسب نظریہ نہیں۔ ہنسی میں بہت سی پیچیدہ اور دقیق التطابق حرکات شامل ہوتی ہیں، اور اس پیچیدہ تطابق کا سامان نظام عصبی کی خلقی تنظیم میں پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ہم سب بغیر تعلیم و تربیت کے ایک ہی طرح ہنستے ہیں۔ کسی نوع میں ایسی پیچیدہ تنظیم کا نشوونما صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ یہ کسی طرح فائدہ مند ہو، اور اس سے کوئی حیاتیاتی مفاد حاصل ہوتا ہو۔ عصبی توانائی کا محض میلان تو حرکی متیعنوں میں سے کسی ایک کے راستہ سے ہو سکتا، اور ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس بچے کی چلبلاہٹ میں ملتی ہے، جو قید و بند میں ہو۔ لہذا فطرت کو اس بات کی ضرورت نہ تھی، کہ وہ صرف اس غرض کے لیے ایک اور بہت زیادہ پیچیدہ مشین ایجاد کرے، اور بنائے۔

ہنسی کا جدید ترین قابل ذکر نظریہ پروفیسر برگسان کا ہے۔ اس کے مطابق ہنسی کا کام صرف اجتماعی تہذیب ہے۔ کیونکہ ہم طبعاً ہر اس

کردار پر ہنستے ہیں، جو بے جان، بے ڈھنگا، اور مشین کی طرح کا ہوتا ہے۔
یہ بلاشبہ صحیح ہے، اور ہنسی کے "نظریہ مسرت" سے بہت بہتر ہے۔ لیکن ہنسی کے نظریئے کی حیثیت سے یہ بھی بہت جزئی اور غیر موزوں ہے۔ ہم یہ باور نہیں کر سکتے، کہ فطرت نے اس پیچیدہ متطابق ردعمل کو صرف اس اجتماعی خدمت کے لئے ترقی دی۔ ہنسی کے ہر صحیح نظریئے میں اس سوال کا جواب ہونا ضروری ہے، کہ یہ کون سی حیاتیاتی خدمت انجام دیتی ہے؟ اس سے کیا فائدہ ہوتا ہے؟ اور اس کے باقی رہنے کی اہمیت کیا ہے؟
یہ سوالات کہ "ہنسی ہمارے لئے کیا کرتی ہے"؟ اور یہ کہ "اس کے نتائج اور اثرات کیا ہوتے ہیں؟" صحیح نظریئے کے لئے نشانِ راہ ہیں۔
اب یہ ظاہر ہے، کہ ہم ہنسی سے لطف اندوز ہوتے ہیں، اور خوب ہنسنا ہمارے لئے مفید ہوتا ہے۔ یہ واقعہ مشہور عام ہے۔ جب ہماری طبیعت پست ہوتی ہے، تو ہم ایسے موقعوں، یا اشخاص، یا ایسی چیزوں کو تلاش کرتے ہیں جن سے ہم کو ہنسی آئے۔ ہنسی (کم از کم اس وقت کے لئے) مایوسانہ تفکر کو روکتی ہے، یہ تفکر کسی طرح پیدا ہوا ہو۔ یہ اس مفید اثر کو کس طرح پیدا کرتی ہے؟ اس کے دو طریقے ہیں، ایک خالصتہً عضویاتی ہے، اور دوسرا زیادہ تر نفسیاتی۔ عضویاتی حیثیت سے تو اس کا فوری اثر یہ ہوتا ہے، کہ تنفس اور دورانِ خون کی تحریک ہو جاتی ہے، خون کا دباؤ کم ہو جاتا ہے۔ اور سر اور دماغ کی طرف خون کی ایک بڑی رو جاتی ہے۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے، کہ دل کھول کر ہنسنے سے ہمارا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ یہ سرخی اسی خون کی ہوتی ہے۔ نفسیاتی اثر اس کا یہ ہوتا ہے، کہ فکر کا ہر سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور ہر رکی ہوئی فعلیت، یہ ذہنی ہو یا جسمانی، جاری ہو جاتی ہے۔ غالباً یہی وہ جگہ ہے، جہاں سپینسر کا نظریہ جزواً اور معکوس صورت میں منطبق ہوتا ہے۔ ہنسی کے عصبی راستے باقی تمام راستوں میں سے توانائی کھینچ لیتے ہیں، لیکن ان کا کام صرف یہی نہیں، کہ اس فاضل توانائی کو بصورت بے کار حاصل کے خارج کر دیں۔ برخلاف اس کے ان میں نشو و نما صرف اس وجہ سے ہوا ہے، کہ وہ توانائی کو اس طرح کھینچ کر اس کو اور رستوں میں

میں جانے سے روک دیں۔ ہنسی میں تمام جد و جہد ڈھیلی پڑ جاتی ہے، اور اس
کے میکانکی اثرات کی وجہ سے توانائی بہت جلد واپس آجاتی ہے۔ اس طرح
ہم تازہ دم ہو کر اپنے کاموں میں مشغول ہو سکتے ہیں، اور گزشتہ مایوسی
و اداسی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ان اشیاء و مواقع کو ہمارا
تلاش کرنا جن سے ہم کو ہنسی آتی ہے، کوئی تعجب کی بات نہیں۔ مضحکہ خیز،
بے ڈھنگی، لغو، اور بیہودہ چیزوں کی تلاش ہم اس لئے نہیں کرتے، کہ یہ بذات
خود مسرت انگیز ہیں، بلکہ اس لئے، کہ یہ ہم کو ہنساتی ہیں، اور ہنسنا ہمارے لئے
مفید ہوتا ہے۔ ہنسنے سے ہم اپنے آپ کو بہتر، اور خوش و خرم محسوس کرتے
ہیں۔ یہ طبیعت کی پستی سے نجات دلاتی ہے، اور اداسی پیدا کرنے والی اشیا
پر فکر کرنے سے باز رکھتی ہے۔ بالکل خوش انسان کبھی نہیں ہنستا، کیونکہ اس
کو ہنسنے کی ضرورت نہیں۔ وہ صرف تبسم کر سکتا ہے۔ ہنسی پر تقریباً ہر بحث
کرنے والے نے بلا تامل یہ فرض کر لیا ہے، کہ تبسم اور ہنسی ایک ہی چیزیں
ہیں، یا انہوں نے اس کو جبلی اور ابتدائی' ہنسی کہا ہے۔ میرے نزدیک یہ
غلط ہے۔ تبسم طبعی اظہار ہے اس تشفی کا، جو کسی جد و جہد کی کامیابی کے بعد ہوتی ہے۔ چنانچہ فاتح کا تبسم کامیابی کا تبسم ہوتا ہے،
اس کو ہنسی نہیں آتی۔ جب ماں اپنے تندرست بچے کو پیار کرتی ہے، تو وہ مسکراتی ہے۔
جب ہم کسی مسئلہ کو حل کر لیتے ہیں، یا ایسے بھید کو پا لیتے ہیں، جس کے پیچھے ہم عرصہ
سے پھر رہے تھے، تو ہم مسکراتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی مہم کے حسن انجام پر
غور کرتے ہیں، تو مسکراتے ہیں، یعنی یہ کہ کامیابی کی محض پیش بینی ہی سے تبسم پیدا
ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مسکراہٹ اور ہنسی میں ایک اور فرق قابل لحاظ ہے۔
تبسم خوشنما ہوتا ہے، اور ہنسی بدنما۔ اگر ایسا ہے، تو پھر کیا وجہ ہے، کہ اکثر اوقات
ہنسی کا خاتمہ مسکراہٹ پر ہوتا ہے؟ یہی واقعہ بلاشبہ ان کے ایک سمجھے جانے
کی بنا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے، کہ جب ہم دل کھول کر ہنستے ہیں، تو ہر
کامیاب فعلیت کی طرح اس سے بھی ہم کو تشفی ہوتی ہے، اور یہ تشفی اپنے آپ
کو مسکراہٹ میں ظاہر کرتی ہے۔ جس مسکراہٹ پر ہنسی کا خاتمہ ہوتا ہے، وہ اکثر
اس تشفی کی مسکراہٹ ہوتی ہے، جو ہنسی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جب مسکراہٹ رُکی

ہوئی ہنسی کے ساتھ مخلوط ہو جاتی ہے، تب اور صرف تب ہنسی کی بدنمائی کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اس حالت میں ہو سکتا ہے، کہ یہ خوشنما ہو جائے +

اب اگر ہنسی سے یہ مفید اثرات پیدا ہوتے ہیں، تو ہم مضحکہ خیزی کی تعریف کس طرح کریں گے؟ وہ کون سی خصوصیت ہے، جو تمام مضحکہ خیز چیزوں اور مواقع میں علاوہ اس کے مشترک ہے، کہ ان سے ہم کو ہنسی آتی ہے؟ اتنا تو یقینی ہے، کہ یہ خصوصیت یہ نہیں ہو سکتی، کہ یہ بذات خود مسرت انگیز ہیں۔ مضحکہ خیز چیزوں کے چند نمونوں پر غور کرو۔ کسی شخص کا اپنی ہی ٹوپی پر بیٹھ جانا، یا ہوا سے اڑتی ہوئی ٹوپی کا تعاقب کرنا، وہ مسخرہ، جو دھم کر کے گر پڑتا ہے، یا چند چینی کے برتنوں کو گرا دیتا ہے، یا دوسرے شخص کی تمانچوں اور تھپیڑوں سے تواضع کرتا ہے، یہ مضحکہ خیز چیزوں کی چند بنیادی مثالیں ہیں۔ ان سے بہتر وہ مثالیں ہیں، جن میں کوئی شخص کسی ماہرانہ کام میں ناکام رہتا ہے۔ مثلاً ٹینس کھیلنے میں اگر ریکٹ گیند کو مس نہ کرے، یا کسی ندی کو پھاندنے میں بجائے اس کے کہ ہم دوسرے کنارے پر پہونچ جائیں، ندی میں گر پڑیں۔ مضحکہ خیزی کی اس سے بھی زیادہ نفیس وہ مثالیں ہیں جن میں ہم اپنے آپ کو الو بناتے "یا جب ہم شیخیاں مار رہے ہوں، اور یہ نہ دیکھیں، کہ کوئی ہماری بات سُن بھی رہا ہے، یا نہیں۔ اسی طرح بیہودہ، ناقص، یا عجیب و غریب لباس، گفتگو، چال ڈھال، اور کھانے، یہ بھی ہم کو ہنسی آتی ہے۔ ہم کو ان تمام مذکورہ بالا چیزوں پر ہنسی آتی ہے اور برگساں کہتا ہے، کہ اس ہنسی کی غایت اجتماعی تہذیب ہے۔ لیکن کیا ہماری ہنسی ہمیشہ بیوقوف کی تادیب و تہذیب کی غرض سے ہوتی ہے؟ تھیٹر کی سٹیج پر جو مسخرا کام کر رہا ہے، اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ فطرت نے یہ عجیب و غریب اور بدنما ردعمل ہم کو اسی غرض کے لئے دیا ہے؟ اور کیا یہ مضحکہ خیز چیزیں ہمارے لئے مسرت آخریں ہوتی ہیں؟ کیا بے وقوفی، حماقت، بے ڈھنگا پن وغیرہ مسرت انگیز ہوتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ ہابس کہے گا، کہ جب ان کا اظہار کسی دوسرے کی طرف سے ہو، تو یہ ہمارے لئے ثانوی طور پر مسرت آفریں

ہوتی ہیں، کیونکہ ان سے ہم کو اپنی فوقیت کا احساس ہوتا ہے۔ یہ توجیہ "دور کی کوڑی لانے" کی مصداق ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مسخرے کی حرکتوں اور باتوں سے ہنسی کے مارے ہمارے پیٹ میں بل پڑ جاتے ہیں، تو کیا ہم اس کی تعریف نہیں کرتے؟ اگر ہم مضحکہ خیز چیزوں اور مواقع پر اور قریب سے نگاہ کریں تو ہم کو صاف نظر آجاتا ہے کہ مضحکہ خیز چیز انسانی یا تقریباً انسانی ہوتی ہے۔ بے جان اشیا کی ایک خاص ترتیب مضحکہ خیز ہو سکتی ہے، لیکن صرف اس وقت، جب یہ کسی ایسے انسانی تعلق، یا فعل کی طرف اشارہ کرے، جس نے اس کو پیدا کیا ہے، یا جو اس کو پیدا کر سکتا ہے۔ حیوانات کا کردار بھی بعض اوقات مضحکہ خیز ہوتا ہے، مثلاً اس وقت جب کتا انسان کے بچوں یا کسی دوسرے کتے کے ساتھ کھیلتا ہے، لیکن یہ مضحکہ خیزی صرف اس وجہ سے ہے، کہ ہم کتے کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں، اور اس کی اچانک حیلہ بازی، اس کے نکڑ، اس کی ناکامی، اس کے گرنے پڑنے، اس کی حیرت و مایوسی کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں، جس نگاہ سے کہ ہم خود اپنے بچوں کی ان باتوں کو دیکھا کرتے ہیں۔

مختصر یہ کہ مضحکہ خیزی کے لئے دو خصوصیات کا ہونا لازمی ہے۔ اول اس میں کوئی سوءِ انضباط، کوئی غیر موزونیت، ہوتی ہے، کہ جس پر اگر ہم بغیر ہنسے غور کریں (جیسا کہ اکثر وہ لوگ کرتے ہیں، جو ہنسنے کے قابل نہیں ہوتے) تو ہم کو تکلیف ہوتی ہے، بعینہٖ اس طرح جس طرح کہ قدرت میں ہر تناسب اور ترتیب کا فقدان ہمارے لئے الم انگیز ہوتا ہے۔ دوم مضحکہ خیز فعل، یا موقعہ، ہر صورت میں وہ ہوتا ہے، کہ جو اگر خود ہم پر واقع ہو، یا جس کو اگر ہم خود کریں، تو یہ ہمارے لئے معتدل طور پر تکلیف دہ ثابت ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ اس شخص کے لئے بھی ایسا ہی ہوتا ہے، جس پر یہ واقع ہو رہا ہو، یا جو یہ کام کر رہا ہے۔ مسخرے کی حالت جدا ہے۔ وہ یہ نقل کرتا ہے، اور اپنی کوششوں کی کامیابی سے پیدا ہونے والی تشفی کی وجہ سے ہنستا اور ہنساتا ہے۔ اب اگر ہم میں ابتدائی ہمدردی کے میلان کی بدولت ہنسنے کی قابلیت نہ ہوتی، تو ہم بھی فعل کی اس عدم موزونیت پر غور کرنے میں

وہی تکلیف، پریشانی، مایوسی یا ذلت، مختصر یہ کہ وہی الم اور پستی، محسوس کرتے
جو ہر ناکام فعل سے لاحق ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو انسان ہنسنے کی
قابلیت سے محروم ہے، لیکن جس کی ترکیب و ساخت بالکل فطری ہے،
اور جو بالکل فطری طریقے سے اجتماعی زندگی بسر کر رہا ہے، وہ ہمدردی کی وجہ
سے اکثر الم اور پستی کے ہاتھوں تکلیف اٹھائے گا، کیونکہ وہ اپنے ابنائے
جنس کی ہر چھوٹی پریشانی، مایوسی، ناکامی اور مصیبت میں ہمدردی کی وجہ سے
شریک ہو جائیگا۔ ہنسی ہم کو ان تمام ہمدردانہ الم و پستی سے محفوظ رکھتی ہے،
اور ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ الم اور پستی ہماری ذہنی فعلیت کو منقطع کرتی ہے۔
یہی ہنسی مصیبت انگیز مواقع پر غور و فکر کرنے میں مانع آتی ہے، اور یہی اس
عضویاتی تحریک کی صورت میں پستی آور اثرات کا تریاق ہے جس کی وجہ سے
خون کا دباؤ کم اور اس لئے اس کا دوران تیز ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہنسی کا
یہی حیاتیاتی وظیفہ ہے، اور اس لحاظ سے یہ فطرت کے نازک ترین اور خوشنما ترین
انضباطات میں سے ہے۔ ایک جماعت میں رہ کر زندگی سے پورا فائدہ اٹھانے
کے لئے لازمی تھا کہ انسان کے ابتدائی ہمدردانہ میلانات قوی ہوں، اور
ان کا انضباط و تطابق بہت نازک و نفیس ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان کے
بغیر انسان ایک دوسرے کو سمجھ نہ سکتا۔ وہ صرف ناقص طور پر دوسرے
کے ساتھ تعاون کرتا اور زندگی کی سنگین تر مشکلات اور پریشانیوں
میں اس کی مدد کرتا۔ لیکن انسان کو ان نازک جوابی ہمدردانہ میلانات عطا
کر کے فطرت نے اس کو اس قابل بنا دیا ہے کہ ہزاروں موقعوں پر وہ اپنے
ابنائے جنس کی اُن ہزاروں مصیبتوں اور تکلیفوں میں شریک ہو جو اس قدر
خفیف ہوتی ہیں، کہ ان کو کسی مدد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں ایک دقت
رونما ہوتی ہے:۔ "کیا انسان کو ہمدردی سے محروم کر کے کامیاب اور موثر
اجتماعی زندگی کے ناقابل بنا دیا جائے"؟ یا "کیا اس میں موثر ہمدردی کا عنصر
ودیعت کیا جائے اور اس طرح اس کو ان ہمیشہ پیدا ہونے والے آلام
کے پنجے میں رکھا جائے، جو کسی مخالف العمل اثر کے نہ ہونے کی صورت میں

اس کی قوت حیات کو چوس کر اس کی نوع کا شاید خاتمہ کر دیں گے"؟ جب یہ وقت پیدا ہوئی تو فطرت نے اس کو ہنسی کے اختراع سے حل کیا۔ اس نے انسان میں یہ میلان ودیعت کیا کہ وہ اپنے ابنائے جنس کی چھوٹی چھوٹی مصیبتوں پر ہنسے اور اس طرح ان مصیبتوں کو (دیکھنے والوں کے لئے) مایۂ رحمت بنایا۔ تمام وہ باتیں، جو ہنسی کے نہ ہونے کی صورت میں معتدل طور پر ناگوار اور پستی آور ہوتیں، مفید ہنسی کی تحریک کی علتیں اور اسباب بن گئیں۔

میرا خیال ہے کہ یہ ہنسی کا صحیح نظریہ ہے[1]۔ یہ اس کے حیاتیاتی وظیفہ کی تشریح کرتا ہے، اور اس کی علت غائی کو بیان کرتا ہے۔ اس سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے کہ ہم کیوں ہنستے ہیں، اور کیوں ان چیزوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں، جو بذات خود ناگوار ہوتی ہیں۔ اس کی مدد سے ہم ہنسی کی تمام مختلف صورتوں، اور اس کے تمام مختلف مواقع کو سمجھ سکتے ہیں۔ اب ہم ہنسی کی بعض مخصوص صورتوں، اور بعض واقعات پر غور کریں گے، جو پہلی نظر میں اس نظریے سے مطابقت رکھتے معلوم نہیں ہوتے۔

ہنسی کی ایک صورت ہے، جو هربرٹ سپنسر کے نظریے کے مطابق ہے۔ یعنی یہ کہ فاضل عصبی توانائی کا محض سیلان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی کی حرکی مشین، پیدا ہونے کے بعد، ہر حرکی مشین کی طرح بعض اوقات اس عصبی توانائی کے سیلان کا راستہ بن جاتی ہے۔ اس کی مثال وہ عصبی ہنسی ہے جو گویا چلبلاہٹ کی ایک صورت ہے۔ اس کے قریب قریب "شوخی" کی ہنسی ہے۔ اس میں ہماری عصبی توانائی کی اس قدر کثرت و فراوانی ہوتی ہے کہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ متنوع حرکات کی صورت میں چھلک رہی ہے۔ لہذا ہنسی بغیر کسی وجہ اور اسباب کے پیدا ہو جاتی ہے۔

---

[1] ہنسی کا یہ نیا نظریہ سب سے پہلی مرتبہ میں نے رسالہ نیچر (جلد ۶۷ بابت ۱۹۰۳ء) کے نام ایک خط میں پیش کیا تھا۔ اس کے بعد اس کو بالتفصیل ایک مضمون میں بیان کیا تھا جو برٹش ایسوسی ایشن کے سامنے پڑھا گیا۔ یہ مضمون رسالہ سائیکی Psyche جلد اول ۳ میں شائع ہوا ہے (مصنف)

بعینہ اس طرح جیسے کہ ہم بعض اوقات بغیر کسی وجہ کے کودتے اور چیختے ہیں۔ یہ کھیل کی سب سے زیادہ ابتدائی صورت ہے۔ اس پر ہم اور زیادہ قریب سے کسی آئندہ صفحے پر نگاہ کریں گے۔

ہم کو خود اپنی مصیبتوں پر بھی ہنسی آیا کرتی ہے۔ یہ تمام ظرافت کی جوہری بنا ہے۔ اس میں فرض کیا گیا ہے کہ ہماری یہ قابلیت کہ ہم اپنے آپ سے علیحدہ ہو کر اپنی ذات، یا اپنی چھوٹی چھوٹی مصیبتوں پر اسی طرح غور و خوض کر سکتے ہیں، جس طرح کہ ہم اوروں کی ذات، یا اوروں کی مصیبتوں پر کیا کرتے ہیں، کافی ترقی یافتہ ہے۔ ظرافت جوہر آدہ ہنسی ہے، جو ہم اپنی ذات، یعنی انفرادی ذات، یا اپنی ذات بحیثیت اس کے کہ یہ نوع انسانی یا کسی اور جماعت کی رکن ہے، پر ہنستے ہیں۔ ہم اپنی ہنسی سے خود اپنی مصیبتوں کو آیہ رحمت بنا لیتے ہیں۔ لیکن ہر ہنسی کو انفکاک کا یہ درجہ نصیب نہیں ہوتا۔ ایک عجیب پیچیدگی سے اس قابلیت کا فقدان ہی تماشائی کے لئے مضحکہ خیز بن جاتا ہے۔

ہنسی کی ایک عجیب و غریب قسم ہے، جس نے ہر اس شخص کو پریشان اور متعجب کیا ہے، جس کو اس کا تجربہ ہوا ہے۔ ہماری مراد اس ہنسی سے ہے، جو مصائب انسانی کی فہرست کو پڑھنے، یا سننے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہنسی صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب یہ مصائب بہت سخت اور وحشتناک ہوتے ہیں، اور جب وہ لوگ، کہ جن پر یہ پڑے ہیں، ہم سے اس قدر دور ہوں، کہ ان کے شدید مصائب کا اثر ہم پر اسی معتدل درجہ میں ہو، جس میں کہ قریب کے لوگوں کے چھوٹے چھوٹے مصائب کا ہوا کرتا ہے۔

لیکن جب کوئی شخص ہمارے گدگدی کرتا ہے، تب بھی تو ہم کو ہنسی آتی ہے۔ اس ہنسی کی کیا علت ہوتی ہے؟ ہنسی کے ہر نظریے کے لئے یہ ایک امتحانی سوال ہے۔ سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ ہم اپنے آپ اپنے گدگدی کر سکتے ہیں، لیکن یہ گدگدی محض ناگوار محسوس ہوتی ہے۔ اس سے ہم کو ہنسی نہیں آتی۔ ہنسی ہم کو صرف اس گدگدی پر آتی ہے، جو کوئی

اور شخص محض مذاق میں کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ عمل نفسیاتی ہے، نہ کہ محض عضویاتی۔ میرا خیال ہے، کہ جو ہنسی گدگدی سے پیدا ہوتی ہے، وہ ظرافت کی سب سے زیادہ خام اور ابتدائی صورت ہے۔ یہ بھی خود اپنے پر ہنسنا ہے۔ خود اپنی ذات ہم کو مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ دوسرے شخص کا یہ معمولی سا حملہ صرف معمولی سی بے چینی اور حرکات کا خلل پیدا کرتا ہے۔ بالعموم تو گدگدی کرنے والا، اور جس کے گدگدی کی گئی ہے، دونوں ہنستے ہیں، اور ہنسی کا سبب دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں اس بے چینی پر ہنستے ہیں، جو اس شخص کو لاحق ہوتی ہے، جس کے گدگدی کی گئی ہے۔ دونوں کے مل کر ہنسنے سے ہنسی بہت دیر تک باقی رہتی ہے، اور شدید ہو جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی ابتدائی ہمدردی کے اصول سے مستثنیٰ نہیں، بلکہ یہ اس اصول کی واضح اور مانوس مثال ہے۔ سب جانتے ہیں، کہ ہنسی متعدی ہوتی ہے، اور یہ کہ اس کا ضبط کرنا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ متعدی خوف کا۔ یعنی یہ کہ ہنسی کے مظاہر بذات خود وہ کنجیاں ہیں، جن سے ہنسی کا قفل نکلتا ہے۔ اسی واقعہ کی بنا پر ہنسی کو منجملہ جبلی ردِ اعمال شمار کرنا جائز کیا جا سکتا ہے، اور اسی کی بنا پر ہنسنے کے میلان کو جبلت کہنا صحیح قرار پا سکتا ہے۔ اگر ہم اس کو جبلتوں میں شمار کرتے ہیں، تو ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ یہ باقی تمام جبلتوں سے اس بات میں مختلف ہے، کہ اس کا ہیجان اپنے آپ سے باہر کسی غائت کی تلاش نہیں کرتا۔ اس کی تشفی ان جسمانی اعمال سے ہو جاتی ہے، جن کا عالمِ خارجی کی اشیا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

کون سے اشخاص بڑے، اور آسانی سے ہنسنے والے ہیں؟

اگر ہابس کا "غیر مترقب شان و شوکت" کا نظریہ صحیح ہے، تو مغرور، متکبر، اور قابلِ نفرت لوگ بڑے ہنسنے والے ہوں گے۔ لیکن خوش قسمتی سے ان لوگوں کی کرخت اور کریہہ ہنسی نسبتہً نادر رہے، اور اگر وہ ہم پر ہنستے ہیں، تو ہم کو ان سے نفرت ہو جاتی ہے۔ بڑا ہنسنے والا وہ شخص ہوتا

ہے، جس کے جوابی ہمدردانہ ردِ اعمال نازک ہوتے ہیں۔ اگر ہماری مصیبت
زیادہ ہو جاتی ہے تو اس کی ہنسی بہت جلد رحم اور تسکین آور تائید سے
بدل جاتی ہے ان لوگوں کی ہنسی پر ہم کو غصہ آنے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔
اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ان کی ہمدردی کو معلوم کر لیتے ہیں، اور اس لئے ان کے
ساتھ ہو کر ہنس سکتے ہیں۔ یہی لوگ ہم کو ظریف بننا سکھاتے ہیں +

اگرچہ فلسفہ ہنسی کے راز کو افشا نہ کر سکے، تاہم شعراء کے
ذہن نے اس کو افشا کئے بغیر نہ چھوڑا۔ لارڈ بائرن لکھتا ہے: "اگر
میں کسی فانی ہستی پر ہنستا ہوں، تو صرف اس لئے کہ میں رو نہ سکوں"۔
نیٹشے کا قول ہے: "شائد مجھے بہترین علم اس بات کا ہے کہ کیا وجہ
ہے کہ صرف انسان ہنسنے والا حیوان ہے۔ صرف اسی پر اتنی شدید مصیبتیں
پڑتی ہیں کہ اس کو ہنسی ایجاد کرنی پڑی۔ سب سے زیادہ ناخوش اور
اداس حیوان، جیسا کہ ہونا چاہئے تھا، سب سے زیادہ خوش ہے"۔
ہنسی کا صحیح نظریہ اس ایک فقرے میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ "ہنسی
ہمدردی کا تریاق ہے"۔ جیمس ڈلینگ کا نظریہ جذبات اگر کہیں
صحیح ہو سکتا ہے، تو وہ یہی جگہ ہے۔ اگر ہنسنے کے وقت ہم خوش ہوتے
ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم ہنستے ہیں +

"کھیل" کسی "کھیل کی جبلت" کا مظہر نہیں

اگرچہ سب حیوانات ہنس نہیں سکتے، لیکن ان میں سے اکثر، بالخصوص بچپنے کے
زمانہ میں، کھیلتے ہیں۔ بکری کے بچوں، یا کتے کے پلوں، یا گھوڑے کے بچھیروں کا اچھلنا کودنا کھیل
کی خالص ترین مثالیں ہیں۔ تو کیا کھیلنا "کھیلنے کی ایک جبلت" کا مظہر ہے، جیسا کہ اکثر ماہرین
نفسیات و تعلیم اور عام مصنفین فرض کرتے ہیں؟ مجھے اعتراف ہے کہ یہ مسئلہ بہت مشکل ہے
لیکن اس کے ساتھ ہی میں یہ بھی کہوں گا کہ میری رائے میں یہ عام خیال غلط ہے۔ میں اپنا
اپنا خیال بیان کروں گا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ کھیل میں وہ تمام (یا تقریباً تمام) حرکتیں

کام کر سکتی ہیں جن کا ایک حیوان مالک ہوتا ہے۔ چنانچہ دو کتوں کو کھیلتے ہوئے دیکھو۔ وہ ادھر اُدھر دوڑتے ہیں، اچھلتے اور کودتے ہیں، بھونکتے اور کاٹتے ہیں، ایک دوسرے کو گلے سے پکڑتا ہے، ایک دوسرے کے اوپر لوٹتا پوٹتا ہے، وہ زمین پر لیٹ کر اپنی کمر کے بل لوٹتے ہیں اور ان کے علاوہ اور بہت سی حرکات کرتے ہیں۔ اگر جبلت محض ایک حرکی مشین کے ہم معنی ہے تو ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ کھیل ایک جبلت کا نہیں، بلکہ بہت سی جبلتوں کا مظہر ہے۔

پروفیسر گراوس کے مشہور و معروف نظریہ کھیل کا دعویٰ ہے کہ یہ ہر افعال کی جبلی صورتوں کی مشق پر مشتمل ہوتا ہے، اور اس مشق کی غایت یہ ہوتی ہے کہ حرکات میں مہارت پیدا ہو جائے، اور ان کی اصلاح ہو جائے۔ اس سے قبل ہم یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ بچپنے کا زمانہ وہ ہے، جس میں جبلتوں کے پختہ ہونے سے پہلے تجربہ کا ذخیرہ جمع کیا جاتا ہے۔ لیکن گراوس کے نظریہ میں بعض خامیاں ہیں۔ ہم سوال کرتے ہیں کہ کیا کوئی خاص جبلت اس قسم کی ہے جو اس طرح کی مشق کی ترغیب دلاتی ہے، اور اس کردار کو متغیر کرتی ہے جو ہر ایک جبلت کے لیے مخصوص ہے؟ اگر حیوانات کے صرف بچے ہی کھیلنے والے ہوتے تو یہ مسئلہ بہت آسان تھا کیونکہ اس صورت میں ہم فرض کر سکتے تھے کہ وہ تمام جبلتیں جن کا اظہار کھیل میں ہوتا ہے پوری طرح ترقی یافتہ نہیں ہوتیں، اور یہ کہ جبلی ردعمل کی یہ عدم تکمیل اسی خامی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن بصورت موجودہ صرف اسی قدر فرض کرنا کافی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات جوان حیوانات بھی کھیلا کرتے ہیں۔ چنانچہ اکثر کتا ایک بچے کے ساتھ کھیلتا ہوا پایا گیا ہے۔ اگر ہم کتوں کے کھیل میں اس خصوصیت پر غور کریں کہ وہ ایک دوسرے کو کاٹتے بھی ہیں تو یہ تمام مسئلہ صاف ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس واقعہ کی کیا تاویل کریں گے کہ کھیل میں جب دو کتے لڑتے ہیں، تو کاٹنے والا کتا اتنی زور سے نہیں کاٹتا کہ دوسرے کے خون نکل آئے، اور یہ کہ دوسرا کتا نہیں بھاگتا، یا کسی اور طرح اپنی حفاظت کرنے کی کوشش نہیں کرتا، بلکہ برخلاف اس کے وہ کمر کے بل لیٹ جاتا ہے اور اپنے غیر محفوظ گلے اور گردن کو دوسرے کے سامنے پیش کر دیتا ہے حالانکہ حقیقی لڑائی میں وہ کبھی ایسا نہ کرے گا۔ ظاہر ہے کہ اگر یہاں لڑائی کی جبلت کام کر رہی ہے تو یہ عجیب و غریب طریقے سے متغیر ہو کر کام کرتی ہے۔ پھر یہ بھی روز روشن کی طرح واضح ہے کہ لڑائی کا جذبہ یعنی غصہ بھی ان فعلیتوں کے ساتھ نہیں ہوتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں نہتے کھیلنے

کھیلتے فی الواقع لڑنا شروع کر دیں۔ لیکن جوں ہی ان میں سے کوئی ایک غصہ کا اظہار کرتا ہے، کھیل کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اور حقیقی لڑائی، یا کم از ابتدائی دھمکیاں، شروع ہو جاتی ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ وہ عوارض حالات کھیل میں مفقود ہوتے ہیں جو لڑائی کی جبلت کے ہیجان اور جذبہ کو پیدا کیا کرتے ہیں۔ دونوں کتوں میں سے کوئی بھی جبلی غایت کے حصول کی کوشش نہیں کرتا، لہٰذا کوئی ایسا ہیجان موجود نہیں ہوتا کہ جس کے رک جانے کی وجہ سے غصہ پیدا ہو۔ بعینہٖ یہی حال کھیل کے ان افعال کا ہے، جن سے اور جبلتوں کا اظہار ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ ایک کتا بھاگتا ہے، اور دوسرا اس کا تعاقب کرتا ہے۔ لیکن بھاگنے والا کتا حقیقت میں بچنے کی کوشش نہیں کرتا، اور اس میں خوف کی بھی کوئی علامت نظر نہیں آتی۔ اسی طرح تعاقب کرنے والا کتا بھی در اصل دوسرے کا شکار کرنا نہیں چاہتا، اور نہ اس کو پکڑ کر کھانا چاہتا ہے۔ ہم کو یقین ہونا چاہئے، کہ اس کو اس جذبی تحریک کا تجربہ نہیں ہوتا جو شکار کے لئے مخصوص ہے۔

اب چونکہ کھیلنے والے جانوروں کے حالات، ان کی علامات اور حرکات، میں سے کوئی بھی وہ نہیں ہوتیں، جو ان جبلتوں کے لئے مخصوص ہیں، جن کی تحریک کھیل کی طرف سے ہوتی ہے، لہٰذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ یہ جبلتیں فی الواقع کام نہیں کرتیں۔ میرا خیال ہے، کہ یہ جانور اپنے آلات حس کی رہنمائی میں اپنی مختلف حرکی مشینوں کا محض استعمال کر رہے ہیں، اور اس استعمال سے ان کو خوشی، یا ان کی تشفی، ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ کھیل ایک فعلیت ہے، جو صرف فعلیت کی خاطر ہوتی ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ یہ ایک بے غایت فعلیت ہے، جس کی کوئی منزل مقصود نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، تو وہ توانائی کہاں سے آتی ہے جو اس فعلیت کو باقی رکھتی ہے؟ جواب میرے نزدیک یہ ہے، کہ جو حیوان، اور خصوصاً بچے، پیٹ بھر کر کھانا کھاتا ہے، اور پھر خوب چین کی نیند سوتا ہے، اس میں بہت سی فاضل توانائی جمع ہو جاتی ہے۔ یہی فاضل توانائی کھیل میں مختلف حرکی مشینوں کے ذریعے کام کرتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس مقید جانور میں ملتی ہے جو اپنے پنجرے ہی میں ادھر ادھر گھومتا ہے اور بلا کسی غایت کے اچھلتا کودتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس پابہ زنجیر ہاتھی میں بھی ملتی ہے، جو گھنٹوں جھومتا رہتا ہے۔ بعینہٖ یہی حال مدرسے کے بچوں کا ہوتا ہے، جو کھیل کے میدان میں نکلتے ہیں، اور ادھر ادھر دوڑتے ہیں، چیخیں مارتے ہیں، ہنستے ہیں، حالانکہ کوئی چیز ایسی موجود نہیں ہوتی، جو ان فعلیتوں کا باعث ہو۔ جہاز کا ملاح بھی اپنے جہاز پر ٹہل لیتا ہے، اور

طالبعلم اپنی کتاب بند کر کے ہوا خوری کے لئے نکل جاتا ہے، یا اپنے کمرے ہی میں چکر لگا لیتا ہے، یا اپنے جسم کو توڑتا مروڑتا ہے۔ اس کی واضح ترین مثال گھوڑے کے بچھیرے میں ملتی ہے، جو اپنا پیٹ بھر کر اصطبل سے نکلتا ہے اور دوڑتا ہے، دولتیاں چلاتا ہے، ہنہناتا ہے، غرض اپنی تمام حرکی مشینوں کا استعمال کرتا ہے، لیکن اس پر جذبے یا مقصدی جدوجہد کی کوئی علامت نمودار نہیں ہوتی۔ یہ گویا حیاتی توانائی ہے، جو کسی مخصوص جبلت کے راستہ سے خارج نہیں ہو رہی، بلکہ جس میں طغیانی آئی ہوئی ہے، اور اس طغیانی کی وجہ سے حرکت کرنے کی اشتہا پیدا ہوئی ہے۔ اب یہ توانائی کسی ایک یا باری باری ہر ایک، حرکی مشین کے ذریعہ خارج ہوتی ہے۔

بچوں کے کھیل کے ماسوا، باقی تمام انسانوں کا کھیل بازی[1] کی صورت اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ بازی خاص کھیل نہیں ہوتی۔ یہ کھیل اور سنجیدہ کام کے بین بین ہے۔ اس میں جس قدر غلبہ، مقصد اور غایت کا ہوتا ہے، اسی قدر قریب یہ سنجیدہ کام سے ہو جاتی ہے۔ جو محرکات کہ بازی کو باقی رکھتے ہیں، ان میں، مقابلہ کا محرک سب سے بڑا ہے۔ ہم بازی کرتے ہیں محض جیتنے کے لیے، اور جس قدر قوت کے ساتھ یہ محرک عمل کرتا ہے، اور جس قدر زیادہ غلبہ اس کا ہوتا ہے، اسی قدر کم کھیل پن، اور اسی قدر زیادہ سنجیدگی اس بازی میں ہوتی ہے۔ ہم اپنی بازیوں کا اس طرح انتخاب و اختراع کرتے ہیں، کہ دیگر محرکات، اور اس لئے زیادہ توانائی کی تحریک ہو۔ اس طرح ہم اس بازی میں زیادہ جوش پیدا کرتے ہیں اور زیادہ تشفی حاصل کرتے ہیں۔ ہم ہرن یا مچھلی، کا شکار کرتے ہیں، لیکن اس شکار میں جان ڈالنے کے لئے ہم مقابلہ کا عنصر شریک کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ہم کوشش کرتے ہیں، کہ جو مچھلی ہم پکڑیں وہ سب سے بڑی ہو، یا جو ہرن ہم ماریں اس کے سینگ سب سے زیادہ لمبے ہوں۔ پھر پہاڑ پر چڑھنے یا شیر کے شکار میں اور زیادہ جان خوف کے عنصر کی وجہ سے پڑتی ہے۔

لیکن بازی میں مقابلہ پہلے سے ہی موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا سوال یہ ہے، کہ یہ کیا ہے؟ کیا یہ ایک ممیز جبلت کا ہیجان ہے، جس کو ہم جبلت مسابقت، یا مقابلہ کہہ سکتے ہیں؟ اس عقیدہ کی آسان فہمی بہت دلکش ہے۔ لیکن اس پر ایک سنگین اعتراض وارد ہوتا ہے۔ ہم نے آج تک اس مقابلہ کے کردار کو جنگلی حیوانات میں موجود نہیں پایا۔ پھر اس جبلت کو فرض کرنے

---

[1] Game

سے ہم کو شئے اور غایت دونوں کے لحاظ سے عمومیت اور مجردیت کا وہ اعلیٰ درجہ بھی فرض کرنا پڑیگا جو کسی اور معلومہ جبلت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مقابلہ کے کردار کی ہر مثال خودنمائی یا اثبات ذات کی جبلت کی طرف منسوب کی جاسکتی ہے اور یہی اس کی بہترین توجیہ معلوم ہوتی ہے۔ مقابلہ سوائے اس کے اور کیا ہے کہ ہم اپنی فوقیت کا اظہار کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح دوسروں میں فرمانبرداری اور زیردستی کی سی حالت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے اثبات ذات کے ہیجان کی تشفی ہوتی ہے۔ جب تک کہ یہ ثابت نہ کردیا جائے کہ یہ توجیہ غیر موجہ ہے اس وقت تک قیاسات قائم کرنے میں کفایت شعاری کا اصول جبلت سابقت کو فرض کرنے میں مانع آئے گا۔

تقلید کسی "جبلت تقلید" کا مظہر نہیں

کھیل کے مسئلہ سے ملتا جلتا "ایک جبلت تقلید" کا مسئلہ ہے۔ یعنی یہ کہ اگر ہم ایک جبلت تقلید کو تسلیم نہیں کرتے، تو پھر تقلیدی کردار کی کس طرح توجیہ کرینگے؟ اس جبلت سے انکار کے وجوہ بالکل وہی لیکن قوی تر ہیں جو جبلت سابقت یا کھیل کے ہیں یعنی یہ کہ (۱) ہم کو اس شئے یا موقع کی عمومیت کا اعلیٰ درجہ فرض کرنا پڑتا ہے جو اس طرح کے جبلی ہیجان کا باعث ہے۔ (۲) اس کے مزعومہ مظاہر بے انتہا مختلف و متباین ہیں۔ (۳) حیوانات میں اس جبلت کے وجود کی صریح شہادت مفقود ہے۔ (۴) بظاہر تقلیدی کردار کی توجیہ اور طریقوں سے ممکن ہے۔ اس قسم کی جبلت اگر کسی جانور میں ہو سکتی ہے، تو وہ بندر ہیں اور عوام بلا تامل ان میں اس جبلت کو فرض بھی کرلیتے ہیں۔ لیکن پروفیسر واٹسن کے اختبارات سے معلوم ہوا ہے کہ بندروں میں بھی عام تقلید کی قابلیت اتنی ہی کم ہوتی ہے جتنی کہ اور جانوروں میں۔ یعنی یہ کہ ان میں یہ قابلیت بالکل نہیں ہوتی۔ اصل میں تقلید کا مفہوم یہ ہے کہ الف۔ ب کی خاص حرکات کو دیکھ کر خود بھی وہی حرکات کرے جو ب کر رہا ہے لیکن لازمی شرط یہ ہے کہ یہ نقل گزشتہ ادراک سے معین یا اس پر مشروط ہو۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ بعض حیوانات محض غولی ہیجان کے زیر اثر اپنے ہم نوع افراد کی متابعت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ تمام غولی حیوانات میں ابتدائی ہمدردی کے میلانات کسی نہ کسی حد تک ضرور موجود ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے وہ بعینہ وہی کام کرتے ہیں جو ان کے اور

ساتھی کر رہے ہیں، یعنی اگر وہ بھاگ رہے ہیں تو یہ بھی بھاگنا شروع کر دیتے ہیں، اور اگر وہ حیرت زدہ ہو کر کسی چیز کے قریب آتے ہیں، تو یہ بھی اس چیز کے قریب آتے ہیں۔ وقس علیٰ ہٰذا۔ کردار کی دو صورتیں (یعنی خولی ہیجان کی وجہ سے ابنائے جنس کی محض متابعت، اور ابتدائی ہمدردانہ ردِ اعمال حیوانات میں ظاہری تقلید کی اکثر مثالوں کو شامل ہوتی ہیں۔

اعلیٰ حیوانات، اور خصوصیت کے ساتھ بندروں میں تقلید کی ایک صورت ظاہر ہوتی ہے، جس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے، کہ تقلید کرنے والا الف، یہ معلوم کر لے، کہ ب (یعنی جس کی تقلید کی جا رہی ہے) کا کردار وہی نتائج پیدا کرتا ہے جو الف کو مطلوب ہیں۔ چنانچہ ثابت کیا گیا ہے، کہ جب ایک بندر الف کسی سادہ کل کے استعمال سے خوراک حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، تو ب کو دیکھ اس کو حاصل کرنا سیکھ جاتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ب کی مثال سے الف کی توجہ اس کل کے اصلی ضروری حصے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے، لیکن اس کا استعمال الف خود اپنی کم و بیش بے تکی کوششوں سے سیکھتا ہے۔ مثلاً اگر کسی کھٹکے کا دبانا ضروری کام ہے، تو ب کی مثال سے الف کی توجہ، اور کوشش، اس کھٹکے کی طرف منعطف ہو سکتی ہے۔ لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ الف کا ب کے فعل کا ادراک اس قدر تحلیلی ہوتا ہے، کہ وہ چند بے تکی کوششوں کی بجائے اس کھٹکے کو دبانے کے قابل ہو جائے۔ ظاہر ہے، کہ اس قسم کا مبہم تقلیدی کردار کسی جبلتِ تقلید پر دلالت نہیں کرتا۔ اس سے صرف اتنا سمجھ میں آتا ہے، اور وہ بھی مبہم طور پر، کہ کھٹکے کو کسی طرح استعمال کرنا مطلوبہ غایت کے حصول کے لئے ضروری ہے۔

پھر ایک اور اہم میدانِ عمل ایسا ہے، جس سے ایک جبلتِ تقلید کے فرض کی تائید ہوتی ہے۔ ہماری مراد آوازوں کی نقل اتارنے سے ہے۔ سب جانتے ہیں، کہ طوطا اور مینا بالکل انسان کی سی بولی بولنا سیکھ جاتے ہیں۔ ان واقعات کی توجیہ کس طرح ہو گی، سوائے اس کے ہم ایک جبلتِ تقلید کو فرض کریں؟ سب سے پہلی قابلِ غور بات تو یہ ہے کہ آواز نکالنے کا فعل، باقی تمام افعال کے مقابلے میں، ایک اہم حیثیت سے بالکل

الو کھا ہے۔ یعنی یہ کہ اور افعال کا خود فاعل اس طرح ادراک نہیں کر سکتا جس طرح کہ اس کے سامنے کر سکتے ہیں، یا جس طرح کہ وہ خود اوروں کی جسمانی حرکات کا کر سکتا ہے لیکن جو آوازیں کہ یہ نکالتا ہے ان کا یہ خود اور سننے والا دونوں ایک ہی طرح سے ادراک کر سکتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ایک مخلوق، یہ انسان کا بچہ ہو یا کوئی حیوان، کو فطرت کی طرف سے چند صوتی حرکی مشینیں عطا ہوئی ہیں جن کی بدولت وہ مختلف قسم کی آوازیں نکال سکتا ہے اور یہ آوازیں مختلف جذبات، یا ہیجانات کو ظاہر کرتی ہیں۔ جب ان مشینوں میں سے کسی میں فعلیت پیدا ہوتی ہے، تو یہ ان سے پیدا ہونے والی آوازوں کو خود سنتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ احساسی ارتسام اس خاص حرکی مشین کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے، اور اس طرح اس آواز کے سننے سے وہ خاص مشین مائل بہ فعلیت ہو جاتی ہے۔ بچوں اور حیوانات میں ایک ہی آواز کو بار بار دہراتے کے میلان کی یہی بنا ہے[1]۔ اب فرض کرو کہ یہ حیوان ان ہی آوازوں کو اوروں کے منہ سے سنتا ہے۔ اس آواز کا بھی وہی اثر ہوتا ہے، یعنی یہ کہ اگر وہ مخلوق آواز نکال کر اس کا جواب دیتا ہے، تو یہ بھی پہلے قائم شدہ تلازم کی وجہ سے وہی آواز نکالنے کی طرف مائل ہوگا، جو اس نے سنی ہے۔ اب اگر وہ حیوان اس قسم کی بہت سی صوتی حرکی مشینیں رکھتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک اس آواز کے ساتھ متلازم ہو جائے گی، جو خود اس کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اگر اس کے بعد اس کے سامنے بہت سی ایسی آوازیں اسی سلسلہ میں دہرائی جائیں گی، تو آواز نکالنے کے وقت یہ بھی اسی سلسلہ میں وہ آوازیں نکالے گا۔ یہ مختصر خاکہ ہے، اس اصول کا جس کے مطابق آوازوں کی نقل ہوتی ہے۔ اسی اصول کے مطابق انسان کے بچے اور بعض دیگر حیوانات، آوازیں ان ہی مجموعات اور سلسلوں کی صورت میں نکالتے ہیں، جن میں کہ وہ ان کو اکثر سنتے ہیں۔ اگر متنوع حرکی مشینیں موجود ہوں اور آواز کا جواب آواز ہی سے دینے کا ہیجان بھی موجود ہو، تو لازمی ہے کہ یہ جانور ان آوازوں کی "تقلید" کرے گا،

---

[1] یہ خالص کھیل کی ایک عام صورت ہے (مصنف)۔

جن کو وہ اکثر سنتا رہتا ہے۔ جو حیوان کہ "بولنا سیکھ" سکتے ہیں، اور جو بولنا سیکھ نہیں سکتے، ان میں فرق صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ مقدم الذکر میں صوتی حرکی مشینیں اتنی بہت سی اور متنوع ہوتی ہیں کہ دوسرے میں نہیں ہوتیں۔ اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اگر یہ مشینیں کتے میں بھی اتنی ہی، اور اتنی ہی متنوع ہوتیں، تو وہ طوطے اور مینا سے بہتر بول سکتا۔ اس صورت میں ممکن تھا کہ ہم اس کی تعلیم کو موجودہ درجہ سے بہت آگے بڑھا سکتے +

انسانی تقلید کی اکثر مثالیں حیوانات کی سادہ تقلید کے مقابلے میں بلحاظ اصلیت زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں۔ یہ مختلف قسم کی پیچیدہ ذہنی فعلیتوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ان فعلیتوں میں سے سب سے بڑی وہ ہے جس کو اصطلاحاً "تلقین"[۱] کہتے ہیں۔ اس پر ہم بعد میں کہیں غور کریں گے +

میں نے وہ تمام جبلتیں گنوادی ہیں، اور ان کی تعریف کر دی ہے جو میرے نزدیک نوع انسانی کی خلقی ترکیب میں شامل ہوتی ہیں۔ اکثر مصنفین جو انسانی جبلتوں کے قائل نہیں، اس بات کا بتنگڑ بنا لیتے ہیں کہ ان جبلتوں کی جو فہرست مختلف مصنفین بیان کرتے ہیں، وہ مختلف ہوتی ہیں۔ ان میں سے بعض کی فہرست تو اس سے بڑی ہوتی ہے اور بعض کی اس سے چھوٹی۔ بدقسمتی سے یہ اعتراض بالکل بجا ہے۔ لیکن اس کی بنا پر اس خیال کو محض قیاسی سمجھ کر ترک نہیں کیا جا سکتا۔ کیمیاوی عناصر کی مفردات کی فہرست بھی تو بحث مباحثہ اور تحقیق و تفتیش کے بعد مرتب کی گئی تھی۔ ماہرین کیمیا کے درمیان اختلاف آرا کی بنا پر کیمیاوی عناصر و مفردات کا خیال تو باطل نہ ہوا۔ انسانی جبلتوں کا قیاس بھی آج کل اسی درجہ پر ہے، جس پر کیمیاوی عناصر کا خیال اس وقت تھا، جب یہ معرض بحث میں تھا۔ مجھے یقین ہے، کہ یہ بھی کچھ دنوں بعد اسی طرح عام طور پر مسلم ہو جائے گا جس طرح کہ موخر الذکر اس وقت ہے، اور یہ کہ یہ بھی نفسیات

---

[۱] Suggestion

کے لئے اسی قدر مفید ثابت ہوگا، جتنا کہ موخر الذکر کیمیا کے لئے ہوا۔

انسانی جبلتوں کے شارحین میں باہمی اختلافات آراء زیادہ تر جبلتوں اور حرکی مشینوں کے اس خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہیں، جس کو میں اس سے قبل بیان کر چکا ہوں۔ مجھے اعتراف ہے کہ جبلت پر جو بحثیں میں نے اس سے قبل کی ہیں، ان میں میں بھی اس خلط مبحث کا شکار ہوا۔ یہ اہم تفریق ابھی تھوڑے ہی دن ہوئے، کہ مجھ پر واضح ہوئی ہے۔

خلط مبحث اور اختلاف رائے کا ایک اور بڑا سرچشمہ یہ عام طرز عمل ہے، کہ جسمانی فعلیت کی جتنی صورتیں، کہ ایک ہی عام حیاتیاتی وظیفہ رکھتی ہیں، ان کو ایک جبلت کے مظاہر میں شامل کر لیا جائے۔ یہ طرز عمل خالصتہً خارجی، یا حیاتیاتی، نہ کہ نفسیاتی معیاروں کے استعمال پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جنسی کھانے کی جبلت اور والدینی جبلت، ایک ہی عنوان کے تحت آجاتی ہیں، کیونکہ یہ دونوں نوع کی بقا، میں ممد ہوتی ہیں۔ اسی طرح تلاش خوراک، کراہیت، بچ نکلنے، اور لڑائی، کی جبلتیں بھی ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ سب فرد کی بقا میں ممد ہوتی ہیں۔ اگر مشترک اور مشابہ وظیفہ کی تمام جبلتوں کو جماعتوں میں تقسیم کر دیا جائے اور ان جماعتوں کو "اجتماعی" "تناسلی" اور "خود تحفظی" کا نام دیا جائے، تب بھی میرے نزدیک ان کو دو کرنا ہی مناسب ہے، کیونکہ ان سے تقسیمات متوارد اور خلط مبحث پیدا ہوتا ہے، اور کوئی خاص فائدہ بھی نہیں ہوتا۔

بعض مصنفین میرے ساتھ اس بات میں متفق ہیں، کہ جبلتیں دیرپا خلقی میلانات ہوتی ہیں، جو ہیجانات فعل پیدا کرتے ہیں، اور یہ کہ یہ کردار انسانی کے بڑے محرکات ہیں۔ لیکن یہ مصنفین مختلف انسانی جبلتوں میں تمیز کرنے، ان کو گنوانے اور بیان کرنے، سے انکار کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر سی جی، جنگ

کا یہی وطیرہ ہے، جو تمام جبلتوں کی تحریکی[1] توانائی کو شہوت[2] کہنے پر قناعت
کرتا ہے، اور غذائی اور تناسلی جبلی میلانات کے علاوہ باقی سب ممیز میلانات
کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ اسی طرح پروفیسر جان ڈیوی نے
اپنی کتاب Human Nature and Conduct میں فطرت
انسانی کے لئے جبلتوں اور ان کے ہیجانات کی اہمیت کو تو تسلیم کیا ہے، لیکن
مختلف انسانی جبلتوں میں تمیز، یا ان کی تعریف کرنے کی سخت مخالفت کی ہے۔
ان دونوں مستند مصنفین میں سے کسی ایک نے بھی اپنے اس انکار کی
کوئی معقول، اور وزنی دلیل پیش نہیں کی، حالانکہ میرا خیال ہے
کہ انسانی جبلتوں کی یہی تمیز و تعریف ماہر نفسیات کا سب سے پہلا
کام ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کا عقیدہ جزءاً حیوانی
کردار کے سنجیدہ مطالعہ کی طرف سے غفلت کا نتیجہ ہے۔ اس
کی توجیہ تو کی جا سکتی ہے، لیکن اس کے جواز کی بنا بیان نہیں
کی جا سکتی۔ یہ صحیح ہے، کہ اجتماعی مظاہر پہ اکثر مصنفین نے انسانی
جبلتوں کے نظریے کا بہت بے ڈھنگا استعمال کیا ہے، اور اس سے
بعض غیر مباح نتائج اخذ کئے ہیں۔ چنانچہ ان کا قول ہے، کہ اقوام
میں جنگ و جدل کا قلع قمع نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ لڑائی
کی جبلت ہماری فطرت کی ایک خصوصیت ہے۔ لیکن
نظریئے کا یہ سوء استعمال اس طرح نہیں روکا جا سکتا، کہ انسانی
جبلتوں کے متعلق ہمارے اپنے علم کی اصلاح کی کوششوں کو
مذموم قرار دیا جائے۔ اس سوء استعمال کا خاتمہ صرف اس طرح
ہو سکتا ہے، کہ ہم اپنے اس علم کو اور زیادہ عمیق اور صاف کر لیں،
اور اس کو ایک قابل فہم صورت میں دنیا کے سامنے پیش کریں۔

---

[1] Hormic Energy

[2] Libido

باب ششم

حیوانات میں عادت اور عقل[۱]

ہم دیکھ چکے ہیں کہ دودھ پلانے والے جانوروں میں جبلتیں بحد وافر موجود ہوتی ہیں، اور یہ کہ ان کی جبلتوں اور کیڑوں کی جبلتوں میں فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ کم مخصص ہوتی ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ تخصیص کے اس فقدان کی وجہ سے دودھ پلانے والے حیوانات کا بچہ نسبتہً بے بس رہ جاتا ہے۔ لیکن بچپنے کا زمانہ اس نقصان کی تلافی کرتا ہے۔ اس زمانہ میں والدین اس کو کھلاتے پلاتے ہیں، اس کی حفاظت کرتے ہیں اور ایک حد تک اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس عرصہ میں اس کی عقل ترقی کرتی جاتی ہے، اور وہ "نیک و بد" کا علم حاصل کر لیتا ہے، یا کم از کم مضر اور خطرناک چیزوں اور مفید چیزوں میں تمیز کرنا سیکھ جاتا ہے۔

عادت کو بطور توجیہی اصول کے استعمال کرنے میں مبالغہ کیا جاتا ہے

اب ہم کو زیادہ قریب سے عقلی کردار کے نشو و نما پر نگاہ کرنی ہے۔ اس سلسلہ میں ہم کو سب سے پہلے تشکیل عادات پر بحث کرنا ہے۔ عام طور پر لفظ "عادت"

---

[۱] Intelligence

کا استعمال بہت سست ہے۔ چنانچہ صرف حرکات ہی کی نہیں، بلکہ حسیت اور فکر کی بھی عادات فرض کی جاتی ہیں۔ جہاں کہیں ہم کسی عقلاً منضبط فعل کا اعادہ دیکھتے ہیں، ہم اس رد عمل کو عادی کہنے، اور اس کو عادت کی طرف منسوب کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں+

بعض مصنفین تو اس لفظ کے اس سے بھی زیادہ وسیع معنی لیتے ہیں اگرچہ جو کچھ معنی بھی یہ لیتے ہیں، وہ زیادہ معین ہوتے ہیں۔ تلازمی نفسیات کے زمانہ عروج سے ایک قوی اور روز افزوں میلان یہ رہا ہے کہ ہر اس کردار کی توجیہ اصول عادت سے کی جائے، جو فردی تجربہ کے زیر اثر اصلاح و ترمیم یا تطابق کو ظاہر کرتا ہے۔ زمانہ حال کی "کرداریت" معہ اپنے اضطرارات، و مشروط اضطرارات، اس میلان کی آخری کڑی ہے، اس وجہ سے کہ مشروط اضطرارات عادت کے ہم معنی ہے۔ اس مسلک کا منشا یہ ہے کہ فطرت انسانی کے اعلیٰ ترین مظاہر کی توجیہ بھی عادت کی بنا پر کی جائے۔ اس مسلک کے ماہرین نفسیات کے ہاں "عادت" ایسی اصطلاح نہیں جس سے اکتسابی رد اعمال کے، مشابہ حالات میں اعادہ کا واقعہ بیان کیا جا سکے۔ برخلاف اس کے اس سے ایک بہت دوررس قیاس مدلول ہوتا ہے۔ یہ قیاس میکانکی ہے، اور اس کے مطابق عقل کی تمام ترقی اور علم کا تمام اکتساب، محض تشکیل عادات کا ہم معنی ہے۔ پھر خود یہ عادت عصبی ساختیں ہیں، اور ان کی تشکیل ان ساختوں کی میکانکی تعمیر ہے+

جس سکیم کے مطابق عقل، حسیت، اور ارادہ کی تمام زندگی عادات کی میکانکی تشکیل، فعلیت کی صورت میں تحویل کی جاتی ہے، وہ مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کی جا سکتی ہے۔ نظام عصبی میں خلقۃً منتظم حرکی مشینوں کی ایک کثیر تعداد ہے۔ یہ سب کی سب حرکی عصبائیوں[1] پر مشتمل ہوتی ہیں، جو سب باہم مل کر ایک ایسا نظام بناتے ہیں کہ جب یہ کسی طرح تہیج کیا جاتا ہے، تو عصبی توانائی کی رو اس سے خارج ہو کر ان محورئیوں[2] کے راستے سے عضلات تک پہونچتی ہے، جو اس نظام کو ان سے

---

[1] Neurones

[2] Axons

ملاتے ہیں۔ ہر حرکی مشین ایک، یا زائد نقاط پر ایک، یا زائد آلات حس سے اس طرح ملی ہوئی ہے، کہ جب احساسی نقطہ تہیج ہوتا ہے، تو اس میں پیدا ہونے والی عصبی رو حرکی مشین میں داخل ہو جاتی ہے، اور اس طرح ایک حرکت اضطراری کا باعث ہوتی ہے۔ (میں نے اس "شعور" کا تذکرہ دیدہ و دانستہ نہیں کیا، جو میکانکیت کے ایک مسلک کے مطابق تو عصبی رو کا لازمہ ہوتا ہے، یا اس کے "متوازی چلتا ہے"، اور دوسرے مسلک کے نزدیک نہ اس کا لازمہ ہے، نہ اس کے "متوازی چلتا ہے"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام مسالک اس بات پر متفق ہیں، کہ "شعور کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں)۔ یہ حرکات سادہ ہوتی ہیں، یا کم و بیش پیچیدہ اور ملتف۔ اس کا انحصار ان عضلات کی تعداد پر ہے، جس سے حرکی مشین ملی ہوتی ہے۔ اگر مناسب احساسی ہیجات کے اجتماع (یا تعاقب) کی وجہ سے اس قسم کی دو یا تین مشینوں میں بیک وقت (یا یکے بعد دیگرے) فعلیت پیدا ہوتی ہے، تو وہ نظام عصبی کے کم مزاحمت والے راستوں کی بدولت اس طرح مل جاتی ہیں، کہ بعد میں وہ بیک وقت، یا یکے بعد دیگرے عمل کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں، اور اس اجتماع، یا تعاقب، کے ہر اعادے سے ان کا یہ ربط قوی تر ہو جاتا ہے۔ یہی ارتباط تشکیل عادات کا ہم معنی ہے۔ مرتبط حرکی مشینوں کا نام عادت ہے، اور ان مرتبط مشینوں کا میکانکی عمل عادی افعل ہے۔

اس سکیم میں دقت یہ نہیں، کہ یہ کلیتہً غلط ہے، بلکہ یہ کہ اس میں اتنی صداقت ہے کہ اکثر ماہرین نے یقین کر لیا ہے کہ عقلی کردار کی توجیہ کے لئے صرف یہی اصول کافی ہے۔ میں یہاں اس کی دقتوں پر بحث نہ کروں گا۔ ان میں سے بعض کو میں گزشتہ صفحات میں بیان کر چکا ہوں۔ لیکن بہر کیف میں اس سکیم کی قیاسی ماہیت پر زور دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ تشکیل عادات کے متعلق ہمارے پاس انتہا درجہ کے غیر یقینی قیاسات ہیں، اور بس [۱]۔

---

[۱] ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کو اکثر مصنفین نے نظر انداز کر دیا ہے، کہ عصبی بلازمات و عادات کی تشکیل اب بھی ایک بہت مبہم مسئلہ ہے۔ میرے نزدیک اس مسئلہ کو حل کرنے کی سب سے زیادہ قابل قبول کوشش وہ ہے، جو میں اپنے ایک رسالہ موسومہ "The Primer of Physiological Psychology" میں "قانون تجاذب عصبی ہیجان" کے زیر عنوان کی ہے، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

عاداتِ جسم اور عاداتِ ذہن

میرا خیال ہے کہ عادت کے اس مشکل مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے بہتر ہوگا کہ ہم عاداتِ جسم اور عاداتِ ذہن کی قدیم تفریق کو باقی رکھیں ۔ وسیع ترین معنوں میں "جسمانی عادات" کی اصطلاح استعمال کے زیر اثر ہر قسم کے جسمانی تطابق کو حاوی ہے، مثلاً وہ تطابقات، جو ایک نئی آب و ہوا یا غیر معمولی طور پر زیادہ یا کم 'عضلی فعلیت' اور کسی عضوئے میں قایم ہوتے ہیں ۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ عصبی عادت کی تشکیل ایک عام قابلیت کی خاص مثال ہے ۔ ہماری مراد اس قابلیت سے ہے، جو عضویوں، اور آلات تہبی عوارض حالات سے (مختلف درجوں میں) مطابقت پیدا کرنے کی ہوتی ہے، اور جو بالضرورت عصبی اجزا عناصر پر موقوف نہیں ہوتی ۔ لیکن ہم اپنی بحث کو صرف نظام عصبی کی عادات تک محدود رکھیں گے، کہ یہی کردار کے مطالعہ کے لئے سب سے زیادہ اہم ہیں ۔

اس میں کس کو شبہ ہوسکتا ہے، کہ انسان عصبی قسم کی جسمانی عادات قائم کرتا ہے ۔ ہم مشق یعنی ارادی کوشش کے اعادے سے اپنی سادہ حرکات کو نئے مجموعات کی صورت میں مجتمع کرنا سیکھ جاتے ہیں ۔ رفتہ رفتہ یہ مجموعہ زیادہ آسانی، اور کم کوشش سے پیدا کیا جاسکتا ہے، یہاں تک کہ یہ اصطلاحاً "ثانوی[1] طور پر قسری" ہوجاتا ہے ۔ اب اس کو پیدا کرنے کے لئے سوائے ارادہ یا خواہش کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ اس طرح حاصل کئے ہوئے نئے مجموعاتِ حرکات میں سے اکثر تو خاص خاص اغراض کے ماتحت ہوتے ہیں، اور ان سے ہم کو ان اغراض کے پورا کرنے میں مدد ملتی ہے ۔ اسی وجہ سے ان کو ہم مہارتی حرکات کہتے ہیں، اور مہارت وغیرہ کے اکتساب کا ذکر کرتے ہیں ۔ اب اس میں کلام نہیں، کہ ایک مہارتی حرکت کے اکتساب (یا حرکات کے ثانوی طور پر قسری اجماع) میں ہم اپنے نظام عصبی میں ایک نئی حرکی مشین قائم کرتے ہیں، جو ان حرکی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) خود یہ قانون میرے قیاس امتناع بالسیلان پر مبنی ہے ۔ (مصنف)

[1] "Secondarily Automatic"

مشینوں کے مشابہ ہوتی ہے، جو ہم میں خلقتہً پائی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عمل صرف سابقاً موجود مشینوں کو جوڑنے ہی کا نہیں۔ اس میں خلقی مشینوں کو سادہ تر حصوں میں توڑنا بھی پڑتا ہے۔ توڑنے کا عمل جوڑنے کے عمل سے بھی زیادہ عسیر الفہم ہے۔ لیکن یہ فرض کر لینے کے بعد، کہ نئی حرکی مشین قائم ہو جاتی ہے، ہم سوال کرتے ہیں، کہ کردار میں اس کا رتبہ اور وظیفہ کیا ہے؟

جو لوگ کہ جبلتوں کو نظام عصبی کی محض حرکی مشینوں کے ہم معنی سمجھتے ہیں، ان کا دعوی ہے، کہ فردی طور پر اکتساب کی ہوئی مشین، یا عادت، جو ہر اً بالکل ویسی ہی ہوتی ہے، جیسی کہ خلقتہً منتظم مشین، اور اسی خلقتہً منتظم مشین کو وہ جبلت کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان میں سے بعض عادات کو جبلتیں، اور جبلتوں کو خلقی، یا قومی عادات کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جبلت اور عادت کا فرق صرف تاریخی یا تخلیقی ہے[۱]۔ پھر یہ تسلیم کرنے کے بعد، کہ جبلتیں فعل کی ترغیب دلاتی ہیں، وہ دعوی، یا فرض، کرتے ہیں، کہ عادات میں بھی یہی ہیجانی قوت ہوتی ہے۔ ان میں بھی یہ قابلیت ہوتی ہے، کہ ہم میں فعل کی ترغیب پیدا کریں، اور جد و جہد، یا فعلیت، کو باقی رکھیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ولیم جیمس نے یہی راستہ اختیار کیا تھا، اور دعوی کیا تھا، کہ جبلتیں بالضرورت ناپائیدار ہوتی ہیں، اور یہ کہ ان کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ عادات قائم کر دیں، چنانچہ بالغ عمر حیوانات میں عادات جبلتوں کی بیخ کنی کرتی ہیں۔ اس عقیدہ کی واضح ترین، اور سب سے زیادہ بری عن التناقض، شرح پروفیسر وڈ ورتھ نے کی ہے[۲]۔ اس نے تحثیث[۳] کا آسان سا لفظ جبلت کی ہیجانی توانائی کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ جس طرح پر جبلت تحثیث کرتی ہے، یا تحثیث رکھتی ہے، یا تحثیث ہے، اسی طرح اور

---

[۱] یہ طرز عمل پروفیسر وونٹ مرحوم اور ھربرٹ سپنسر کا تھا (مصنف)

[۲] دیکھو اس کی کتاب Dynamic Psychology۔ میں نے پروفیسر وڈورتھ کے اس عقیدہ پر ذرا تفصیلی تنقید ایک مضمون " Motives in the Light of Recent Discussion " میں کی ہے۔ دیکھو رسالہ مائنڈ بابتہ سنہ ۱۹۲۰ء

[۳] " Drive "
(مصنف)

ان ہی معنوں میں، حرکی عادت بھی تحثیث کرتی ہے یا ہے۔ اس عقیدے کو میں تسلیم نہیں کرسکتا لیکن تاہم یہ بغور معائنہ کا محتاج ہے، کیونکہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے ۔

سب سے پہلے تو ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہیئے کہ ثانوی طور پر قسری یا مہارتی حرکات، جن سے مراد حرکی عادات ہے، تقریباً صرف انسان کے لئے مخصوص ہیں۔ چند ہی حیوانات ایسے ملیں گے، جو ان حرکات کے سوا کسی اور حرکت کا اکتساب کر سکتے جن کے لئے نوع کی خلقی ترکیب میں سامان موجود ہے۔ حرکی عادات کا اکتساب صرف عقلمند ترین حیوانات کرتے ہیں، اور وہ بھی انسان کی رہنمائی اور روک تھام سے، مثلاً اس حالت میں جب کتے کو پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہو کر چلنا سکھایا جاتا ہے، یا ریچھ کو بائیسکل چلانا۔ ان تمام صورتوں میں نئی حرکات (یا عضلی فعل کے اکتسابی مجموعات) طبعی (یا خلقۃً منتظم) حرکات سے بہت کچھ قریب کا تعلق رکھتی ہیں اور ان میں باز تالیف بھی نہیں ہوتی۔ سرکس میں حیوانات کی جن حرکات پر ہم کو تعجب ہوتا ہے، وہ ان حرکی تواتر کی صبر آزما تربیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو ان میں خلقۃً یا طبعاً بہت ترقی یافتہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ اُود بلاؤ نہائت حیرت انگیز طریقہ سے گیند پکڑتا ہے، اور ان کو متوازن کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان جانوروں کو مچھلیاں پکڑنے کے لئے آنکھ کی رہنمائی میں سر کے نہایت نازک توازن اور اس کی نہایت نازک حرکت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب ہم کو ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جن میں یہ حیوانات اس قسم کے کسی کرتب کا ایک دفعہ اکتساب کر کے ان کو از خود بار بار دہرایا کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت ایک دفعہ قائم ہو کر "تحثیث" بن جاتی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ ان حیوانات کے سکھانے میں کھانے کی جبلت کا بہت زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ پہلے اس جانور کو بھوکا رکھا جاتا ہے اور جب وہ کرتب کر کے دکھاتا ہے، تو انعام میں اس کو کچھ کھانے کے لئے دیا جاتا ہے۔ اب اگر ایک کتا، جو اسی طریقہ سے سدھایا گیا ہے، از خود بار بار اپنی پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہو کر چل کر دکھاتا ہے، تو اس سے ہم

نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کی یہ تمام تکلیف "پیٹ کی خاطر" ہے۔ دوسرے الفاظ یہ اکتسابی عادت کی "تحثیث" اس کی تحریک نہیں کرتی، بلکہ یہ تحریک کھانے کی جبلت کے ہیجان کی طرف سے ہوتی ہے، جو اب اس نئی اکتساب کی ہوئی مشین کے ذریعہ کام کرتا ہے، بعینہ اس طرح جس طرح کہ یہ اور بہت سی خلقی حرکی مشینوں کے ذریعہ عمل اور ان کی "تحثیث" کر سکتا، اور کرتا، ہے۔

اس مثال سے جبلت اور عام حرکی عادت کے تعلق کی بھی توضیح ہوتی ہے۔ خود اپنی کسی حرکی عادت پر غور کرو، مثلاً وہ عادت، جس سے تم ہارمونیم بجانے، ٹائپ رائٹر پر کام کرنے، نکٹائی باندھنے وغیرہ پر اس طرح قادر ہو جاتے ہو کہ تم کو بالکل کوشش نہیں کرنی پڑتی۔ یہ تمام کام تم اس حالت میں بھی کر سکتے ہو، جب تم پڑھ رہے ہو، یا کسی اور چیز پر غور و خوض کر رہے ہو۔ کیا اس قسم کی عادت، یہ کسی قدر مکمل کیوں نہ ہو، اور اس کا کتنی ہی بار اعادہ کیوں نہ کیا جائے، بذات خود تحثیث بن سکتی ہے؟ کیا اس سے کسی کام کا ایسا محرک، یا ہیجان، پیدا ہوتا ہے جو ناقابل ضبط ہو؟ کیا یہ کسی انتہا کی باعث، یا اس کو باقی رکھنے والی ہوتی ہے؟ کیا یہ بذات خود کسی مقصدی فعلیت کا سرچشمہ ہے؟ ان تمام سوالوں کا جواب ظاہر ہے، کہ نفی میں ہے۔ ایک عادی عمل مقصدی صرف اس وقت بنتا ہے، جب یہ کسی ایسی غرض کے ماتحت صادر ہو رہا ہو، جس کی اصلیت سے اس کو کوئی تعلق نہیں۔ ہم اس قسم کے ثانوی طور پر قسری، یا مہارتی، افعال کو خود ان افعال کی خاطر نہیں کرتے۔ ان کا صدور ہمیشہ کسی غرض، یا کسی غایت کے لئے اور کسی محرک کی وجہ سے، ہوتا ہے۔ تمام خلقی حرکی مشینوں کی طرح عادات بھی محض آلات ہیں، جو ہمارے مقاصد میں ممد ہوتے ہیں، لیکن ان کو معین نہیں کرتے۔ خود مجھ میں سب سے پرانی عادت غالباً حروف تہجی کی تکرار ہے۔ جب سے مجھے اس کی عادت

پڑی ہے، اس وقت میں نے اس کو ہزاروں دفعہ ہی دہرایا ہوگا اور جب میں ڈکشنری میں کوئی لفظ دیکھنے لگتا ہوں، تو میں اپنی اس عادت پہ اعتماد کرتا ہوں۔ بعض اوقات مجھے الف سے شروع کر کے تمام حروف دُہرانے پڑتے ہیں۔ لیکن کیا کوئی شئے، یا موقعہ، ایسا ہے، جو مجھ میں ان کے دُہرانے کا ویسا ہی ہیجان پیدا کرے جیسا کہ غصہ میں مارنے کا ہوتا ہے؟ ہرگز نہیں عادت میں کوئی قوت تحریک نہیں ہوتی۔ یہ بذات خود "تحثیث" نہیں۔ یہ محض ایک مشین ہے، اور اُن تحریکی ہیجانات کی غلام ہے، جو جبلتوں کی طرف آتے ہیں۔

تم کہ سکتے ہو کہ بعض صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عادی فعل خود اس فعل کی خاطر صادر ہو رہا ہے، مثلاً اس وقت جب ہم اس کی تکرار صرف اس لئے کرتے ہیں کہ ہم اس میں کامل ہیں۔ لیکن یہاں ہماری غایت یا تو اپنی مہارت کا اظہار ہے، یا یہ اطمینان، کہ یہ قیمتی آلہ فی الواقع ہمارے پاس موجود ہے، یا یہ، کہ اس کو اسی کمال کی حالت میں باقی رکھا جائے، تاکہ ہم کسی آئندہ موقعہ پہ اس کا اظہار یا کسی اور طرح اس کو استعمال کر سکیں۔ ہماری حالت بعینہ اس ستمر کمینہ شخص کی سی ہوتی ہے جو اپنا پرانا بدلہ لینے کے لئے ہر روز اپنی تلوار تیز کر لیتا ہے، یا اس خود پسند عورت کی سی، جو علیحدہ جا کر اپنے نئے کپڑے پہن پہن کر دیکھتی ہے۔ حرکی عادت محض ایک آلہ ہے، جو مختلف مقصدی ہیجانات کی خدمت کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ بعض حرکات، مثلاً مونچھوں کو مروڑتے رہنا، یا گھڑی کی زنجیر سے کھیلتے رہنا، اس قانون کے مستثنیات معلوم ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ ایسی عادات غایات کی طرف ہیجانات کی جزئی اور غیر موجہ مظاہر کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں، اور ان کو اس چیز سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، جو ان سے پیدا ہونے والی ہے۔ سوچنے کی حالت میں سر کھجانے، یا لکھتے وقت زبان کو توڑنے مروڑنے، کی عادت ہی پہ غور کرو۔ شروع شروع میں تو یہ عادات اس بے تکی اور کم و بیش منتشر فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو اس وقت صادر ہوتی ہے جب کوئی

ہیجان فوراً اپنی غایت کو نہیں پہونچ سکتا[1]۔ تکرار کی وجہ سے یہ اس ہیجان یعنی اس قسم کی غایت کے لئے جد وجہد کے۔ کلی مظہر کا جزو بن جاتی ہے۔ اس طرح ہو سکتا ہے کہ سر کھجانا، یا پنسل چبانا کسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کے مظہر کا عادی جزو بن جائے۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ شیروانی کی جیبوں میں ہاتھ ڈالنا آرام سے کھڑے ہونے کو ظاہر کرنے کی کوشش کا حصہ بن جائے بعض اوقات ہماری یہ عادات ناقابل ضبط ہو جاتی ہیں۔ ان ناقابل ضبط عادات کا جو مطالعہ زمانہ حال میں ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر مثالوں میں یہ ایک ایسے ہیجان کا جزئی اور اکثر علامتی مظہر بن جاتی ہیں جو ناقابل ضبط ہے، کیونکہ یہ ایک دبے ہوئے یا مفترق نظام کا حصہ ہے، اور یہ کہ جب یہ دباؤ اٹھ جاتا ہے یا افتراق حل ہو جاتا ہے تو یہ ناقابل ضبط عادات بھی ختم ہو جاتی ہیں[2]۔ لہٰذا ان سقیم عادات سے اس اصول کی توضیح ہوتی ہے جس سے اوپر ان چھوٹی چھوٹی غیر محسوس عادات کی توجیہ میں استمداد کیا گیا ہے، جو طبعی حدود سے متجاوز نہیں ہوتیں۔

لہٰذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ حرکات کا اکتساب، اور استعمال، ہمیشہ کسی غایت کے مدنظر، اور کسی غرض کی خاطر، ہوتا ہے۔ یہ بذات خود کسی مقصد، یا قوتِ تحریک، یا "تحثیث" کا سرچشمہ نہیں۔

ہیجانات کا ملاپ نئی اشیا کے ساتھ

حیوانات ویسے تو بہت کم حرکی عادات کا اکتساب کرتے ہیں، لیکن تجربہ کے ذریعے وہ ایسی عادات اکثر قائم کر لیتے ہیں، جن کو جسمانی و ذہنی عادات کی قدیم تفریق کی بنا پر ذہنی عادات کہنا چاہیئے۔ اس کی ایک بہت ہی معمولی مثال پر غور کرو۔

---

[1] بے تکی حرکات کی یہ زیادتی تمام سلسلہ حیات میں طریق سعی وخطا کی مخصوص خصوصیت ہے (مصنف)

[2] دیکھو حصہ دوم کتاب ہذا (مصنف)

اود بلاؤ اگر کسی درخت کو گرانے کی ٹھان لیتا ہے، تو وہ اس پر تھوڑے تھوڑے عرصہ کے بعد کام کرتا ہے، اور درخت کی حیثیت کے مطابق دس، بارہ اندھیری راتوں میں اس کو گرا پھینکتا ہے، اور بظاہر معلوم ہوتا ہے، کہ اس کام میں وہ اوروں سے مدد نہیں لیتا۔ اکثر مثالوں میں دیکھا یہ گیا ہے، کہ اگر اود بلاؤ کے اس کام میں، ایک تیز روشنی ڈال کر خلل اندازی کی جائے، تو وہ پھر اس کام کو ہاتھ نہیں لگاتا، اور اس کو ادھورا ہی چھوڑ دیتا ہے۔ یہاں ہم کچھ وثوق کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اندھیرے میں اس تیز روشنی کی وجہ سے اود بلاؤ میں بچ نکلنے کی جبلت کا قوی تہیج ہوا، اور یہ کہ بعد میں جب کبھی وہ اسی درخت کے پاس آتا ہے، تو درخت (اور شاید اس کے قریبی ماحول) کا ادراک اس میں وہی ہیجان دوبارہ پیدا کرتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ اس کا تجربہ کیا ہوتا ہے، لیکن ہم بلا مبالغہ یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ درخت کے قریب سے اس کے فرار کے ساتھ خوف بھی تھا، اور یہ کہ جب وہ بعد میں پھر اس درخت کے قریب آتا ہے، تو اسی قسم کی کوئی جذبی تحریک دوبارہ پیدا ہوتی ہے۔ اس مثال میں اس درخت نے اود بلاؤ کو اپنی طرف کھینچا، اور اس میں اس کو گرانے کی جبلی فعلیت پیدا کی۔ اب بعد میں یہی درخت اس میں نفرت یعنی بھاگنے اور بچنے کا میلان پیدا کرتا ہے۔ درخت کے تعلق سے اس نئے ردعمل کو میکانکیت "اضطرار مشروط" کہتی ہے۔ حقیقت میں یہ متغیر ردعمل اود بلاؤ کی ذہنی ساخت میں ایک پائیدار تغیر پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تغیر بھاگنے، نفرت کرنے، یا احتراز کرنے کے میلان اور اس اور اکی میلان کے ربط پر مشتمل ہے، جس کی وجہ سے اس خاص درخت کی شناخت کی جاتی ہے۔

کچھ ایسی ہی مثال اس پلے کی ہے، جو نہایت دوستانہ طریقے سے ایک اجنبی لڑکے کی طرف بڑھتا ہے، لیکن یہ لڑکا اس سے بدسلوکی کرتا ہے، اور اس بدسلوکی کی وجہ سے یہ وہ دہشت زدہ ہو کر بھاگ جاتا ہے۔ اس کے بعد احتمال اس بات کا ہے، کہ وہ پلا ہمیشہ اس بچے، یا شاید ہر بچے، سے احتراز کرے گا، اور اس کو، یا اس کے مشابہ ہر چیز کو، دیکھ کر بھاگ جائے گا، اور خوف کی علامات ظاہر کرے گا۔ اس تجربہ کی تکرار سے یہ اکتسابی میلان مستقل ہو جاتا ہے۔ لیکن تکرار نہ ہونے کی صورت میں جو اثر کہ کتنے کی ذہنی ساخت پر ہوا تھا، وہ محو ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں

اس کا نام تک باقی نہیں رہتا۔ جانوروں کو سدھانے والے اکثر اسی اصول پر جانوروں کو سدھاتے ہیں، اور مشکل سے کوئی ہی ایسا ہوگا! جو اس سے کلیتہً بے نیاز ہو۔ خود اپنے گھروں میں ہم دیکھتے ہیں، کہ کتوں کے سدھانے میں یہی اصول کام کرتا ہے۔ اس کا مالک بہت تکلیف برداشت کرتا ہے، اس کو تنگ کرتا ہے، انعام دیتا ہے، کھرکتا ہے، چابک کا استعمال کرتا ہے، اور اس کو اکثر دکھاتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ کتے کو قابو نہیں کرسکتا۔ کتا برابر اس کی حکم عدولی کئے جاتا ہے، اور اگر اس کی دلچسپی کسی اور چیز کے ساتھ وابستہ ہے، یعنی اگر اس کی کوئی جبلت شدت کے ساتھ برہیج ہوتی ہے، تو وہ اپنے مالک کی پرواہ تک نہیں کرتا۔ لیکن ہوسکتا ہے، کہ کوئی اور شخص اس کو بہت تھوڑی سی محنت کے بعد ہی راہِ راست پر لے آئے۔ یہ کامیابی اس کو اس طرح ہوتی ہے، کہ وہ ایک یا زائد مرتبہ اس کو بہت سخت سزا دیتا ہے۔ وہ چابک کا استعمال اس طرح کرتا ہے، کہ کتے میں خوف پیدا ہو جائے۔ قصہ اصل میں یہ تھا کہ مالک کا دل اس قدر سخت نہ تھا کہ اس کو اتنی سزا دیتا۔ پھر جس کتے کو سزا دی گئی ہے، وہ نہ صرف سزا دینے والے، بلکہ چابک سے بھی ڈرنے لگتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ چابک کی شکل، یا آواز، ہی سے خوف پیدا ہو جاتا ہے[1]۔
اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں اس قسم کا تعلم بہت اہمیت رکھتا ہے۔

---

[1] خوف کے اثرات میں ضابطہ ہیج وجواب کی غیر موزونیت کی ایک سادہ ترین مثال ملتی ہے۔ ایک ہیج، جو محض ایک اضطراری جواب پیدا کرتا ہے، کوئی ایسا قابل ادراک اثر نہیں چھوڑتا، جو جسمانی حرکت کے بعد بھی باقی رہے۔ لیکن اگر ہیج یہ کسی قدر قلیل المدت کیوں نہ ہو، نہایت شدت کے ساتھ خوف پیدا کرے تو احتمال اس بات کا ہے کہ حیوان کا کردار بہت زیادہ اور کم و بیش مستقل طور پر متغیر ہو جائے گا۔ کچھ منٹوں، یا شائد گھنٹوں تک دیگر ارتسامات کے جوابات ویسے نہیں رہتے، جیسے کہ اس وقت ہوتے جب ان سے قبل خوف پیدا کرنے والا ارتسام واقع نہ ہوا ہوتا۔ پھر جب یہ حیوان کسی ایسی جگہ آتا ہے، جو اس جگہ کے مشابہ ہے، جہاں خوف پیدا ہوا تھا تو یہ غیر مشتبہ طور پر خوف کے اثرات ظاہر کرتا ہے، اور بہت عرصہ گزر جانے کے بعد بھی یہ اثرات ویسے کے ویسے ہی باقی رہتے ہیں (مصنف)

اسی تعلم میں ان کی عقل کا زیادہ تر انکشاف ہوتا ہے۔ بچپنے میں وہ اسی قسم کے تعلم میں زیادہ تر مصروف رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ افرادِ اشیا اور اصنافِ اشیا میں امتیز کرنا اور ان کے مطابق مناسب حرکات کرنا سیکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے کہ حیوانات کے لئے بچپن کے زمانے کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے اور اس زمانہ کو زمانہ تعلم مانا ہے، ان میں سے بعض نے جسمانی مہارت میں محض اصلاح و ترمیم پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ایک حد تک یہ بھی ہوتی ہے اگرچہ خلقی حرکی مشینوں میں اصلاح و ترمیم کی وسعت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ عضلی بافت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ بغیر مشق و کسرت کے ترقی نہیں پاتی، نہ اس میں اس کے بغیر کوئی نشو و نما ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم کوئی خالص اختبار نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر بلوغت سے قبل تمام جسمانی حرکات کو روک دینے کا اختبار ممکن ہوتا، تو میرا خیال ہے کہ ثابت ہوتا کہ اکثر حیوانات میں نفاست و نزاکتِ حرکات اصلاح بالمشق کا نتیجہ نہیں ہوتی۔

یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ ایک یا زائد مواقع پر خوف پیدا کئے بغیر، کتے کی تربیت کہاں تک ممکن ہے۔ خود میرا تجربہ تو یہ ہے کہ یہ قطعاً ممکن نہیں۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ خوف پیدا کرنے کے مواقع جس قدر کم ممکن ہوں ہونے چاہئیں۔ اگر تم چاہتے ہو کہ تمہارا کتا تمہارا جان نثار دوست بھی ہو اور فرمانبردار غلام بھی، تو تم کو چاہئیے کہ جہاں تک ہو سکے جبلتِ فرمانبرداری پر اعتماد کرو، اور جبلتِ خوف سے، تا بہ حدِ امکان، اجتناب کرو۔ اکثر کتوں، اور خصوصاً وہ جنہیں سرکس میں استعمال کیا جاتا ہے، کو سدھانے میں مالک اپنا رعب زیادہ تر خوف پیدا کر کے قائم کرتا اور باقی رکھتا ہے۔ اس کا ثبوت اس وضع و حالت سے ملتا ہے جو اس کتے کی اپنے مالک کے سامنے ہوتی ہے۔ لیکن مجھے اس میں بہت شبہ ہے کہ صرف اور محض خوف کی طرف مرافعہ کرنے سے ہم اپنے کتے کو ایک مفید اور کارآمد دوست بنا سکتے ہیں۔ اگر اپنے کتے کو سدھانے میں تم چابک بہت زور سے مارو، اور صرف خوف

کی طرف مراقعہ کرو، تو تم کو معلوم ہوگا، کہ تم اس کو مختلف کاموں کے کرنے سے روک تو سکتے ہو، لیکن اس میں کوئی ایجابی یا فعلی تعاون پیدا نہیں کر سکتے ۔ جب تم اپنا چابک ہلاؤ گے، تو بجائے اس کے کہ تمہارا کتا تمہارا حکم مانے، بھاگ جائے گا، اور تم غصہ میں پیچ و تاب کھاتے رہ جاؤ گے۔ اس کا علاج سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ تم ان دونوں جبلتوں کی طرف مراقعہ کرنے کے وسائل کے استعمال میں احتیاط سے کام لو۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ خوف کا ہیجان امتناعی اور انسدادی ہوتا ہے، لیکن اصلاح پذیری فرمانبرداری کا نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے، کہ میرے اس قول کی تائید جانور سدھانے والوں کے تجربات سے ہوتی ہے۔ غولی انواع کا ہر حیوان دوست اور تابعدار بنایا جا سکتا ہے، صرف اس وجہ سے، کہ اس میں جبلت فرمانبرداری موجود ہوتی ہے، اور اگر ہم صحیح وسائل اختیار کریں، تو اس جبلت کو تہییج بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن "خلوت پسند" درندوں کا حال اس سے مختلف ہے۔ انڈرو کلیس اور شیر کا قصہ محض قصہ ہے۔ اپنے سدھانے والے کی موجودگی میں شیر ببر، شیر، یا چیتے، کے کردار میں غصے اور خوف کے ہیجانات میں مستقل تنازع و اتحاد ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ حیوانات جبلتِ فرمانبرداری سے بالکل محروم ہوتے ہیں، لہذا انہیں دوست نہیں بنایا جا سکتا۔ ان کو مختلف جبلی افعال سے روکا تو جا سکتا ہے، اور خوف کی مدد سے یہ بھی کیا جا سکتا ہے، کہ ان کو ایک مقام سے دوسرے پر کدایا جائے۔ لیکن سب سے زیادہ مشاق اور جری سدھانے والا بھی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتا۔ اس کے برخلاف تمام غولی حیوانات میں جبلتِ فرمانبرداری کسی نہ کسی درجہ میں ضرور موجود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اصلاح پذیر ہوتے ہیں، اور ان کو اس حد تک سدھایا اور سکھایا جا سکتا ہے، جو ان کی عقل قائم کرتی ہے۔ اس لحاظ سے بلی اور کتے کا فرق بہت عجیب و غریب اور سبق آموز ہے۔ بلی اپنے گھر کے ساتھ وابستہ

ہوتی ہے، اور کتا اپنے مالک کے ساتھ۔ بلی اس طرح سدھائی جا سکتی ہے کہ وہ اپنی غایات، خصوصاً خوراک، کے حصول کے لئے کچھ کرتب کرے، لیکن یہ اصلی اور پورے معنوں میں اصلاح پذیر اور فرمانبردار نہیں بنائی جا سکتی۔ اگر تم اس کو بلاؤ گے، تو وہ چلی آئے گی، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے پاس کوئی اور بہتر کام کرنے کو نہ ہو، یا بھوکی ہو، اور تمہارے ہاتھ سے کھانے کی عادی ہو۔ لیکن ایک اچھی طرح سدھایا ہوا کتا تمہارے بلانے پر فوراً چلا آتا ہے، خواہ وہ اس سے قبل کسی کام میں مشغول ہی ہو۔

میں نے اس اولی اصول پر اتنی مفصل بحث اس لئے کی ہے کہ بچوں کی تربیت میں بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ کیا ان میں بھی خوف کی طرف مرافعہ کرنا ضروری ہے؟ اگر ضروری ہے، تو کس حد تک؟ ایک زمانہ تھا، جب بچوں کی تربیت میں خوف بہت اہمیت رکھتا تھا۔ یہ خوف کبھی تو چابک کا ہوتا تھا، اور کبھی دوزخ کی آگ کا۔ میرا عقیدہ ہے کہ بعض بگڑی ہوئی طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں، جن میں رعب پیدا کرنے، اور جن کی تہذیب و تادیب کے شروع کرنے کے لئے خوف کی طرف مرافعہ ضروری ہوتا ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ عام اور طبعی بچوں میں والدین اور اساتذہ کا فرض یہ ہے کہ وہ ان کو خوف کے تمام مواقع سے محفوظ رکھیں۔ ابتدائی انسان کو باقی رکھنے کے لئے تو خوف بہت ضروری تھا، لہٰذا ضرورت اس بات کی تھی، کہ یہ جبلت بہت ذکی الحس، اور اس کا ہیجان بہت قوی ہو۔ اس کے بغیر وہ بہت سے خطروں سے محفوظ نہ رہ سکتا تھا۔ لیکن تہذیب و تمدن کی روشنی میں اس کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اب یہ جبلت بالکل بے کار ہے، بلکہ اس کی وجہ سے ہماری زندگی تباہ ہو رہی ہے، اور یہ بہت سی برائیوں کا سرچشمہ ہے۔

ایک جبلی ہیجان کے ایک شئے کے ساتھ ملنے کی جو مثالیں ہم نے اوپر بیان کی ہیں، ان میں ہم نے بچ نکلنے کی جبلت کے ہیجان کا انتخاب کیا ہے۔ لیکن باقی کے جبلی ہیجانات بھی اسی طرح منضبط ہو سکتے ہیں، یا مل سکتے ہیں۔ جس طرح کتا ان اشیا

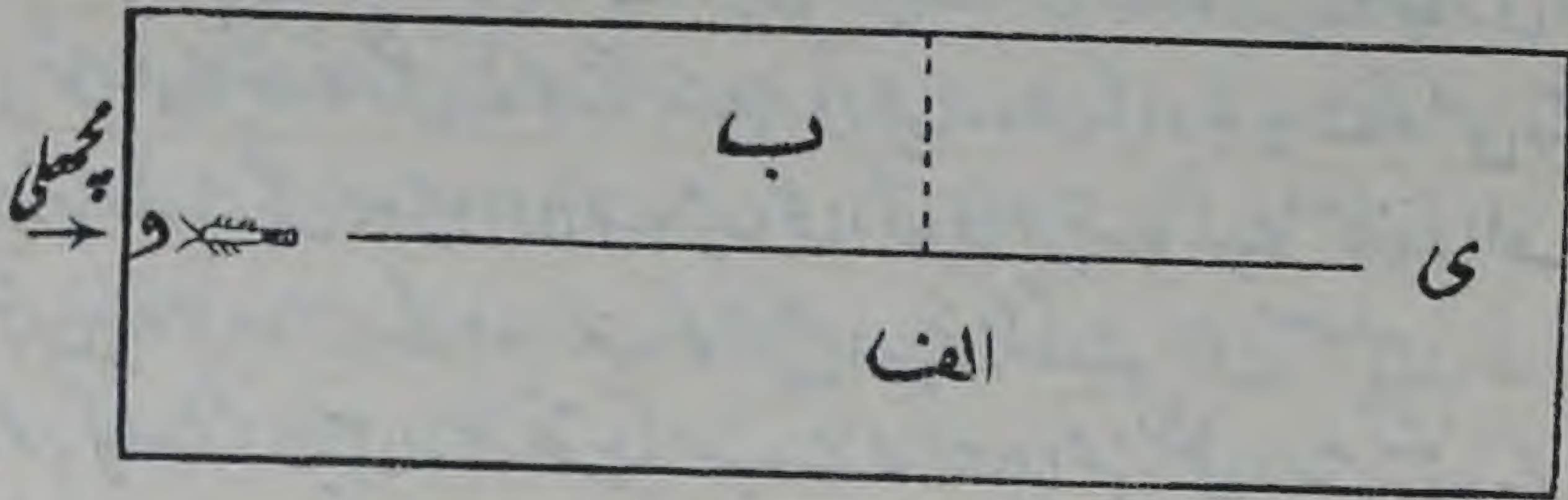
کے ڈر سے رد عمل کرنا سیکھ جاتا ہے، جن کی وجہ سے اس میں پہلے کسی وقت خوف پیدا ہوا تھا۔ اسی طرح وہ اُن اشخاص کو دیکھ، یا ان کی آواز سن کر غصہ سے رد عمل کرنا سیکھ سکتا ہے، جنہوں نے پہلے کسی وقت اس کے منہ میں سے ہڈی چھین کر اس کو ستایا تھا۔ پھر وہ اس خوراک کی تلاش سیکھ سکتا ہے، جس کی طرف سے وہ طبعاً بے اعتنا تھا، اور ان خوراکوں سے احتراز کرنا سیکھ سکتا ہے، جن کی وجہ سے اس میں تلاشِ خوراک کا ہیجان پیدا ہوا تھا، لیکن جو بعد میں نامرغوب ثابت ہوئیں[لہ]۔ یا اکثر حیوانی مائیں ان بچوں کی نگہداشت اور حفاظت کرتی ہیں، جو کسی اور نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔

مختصر یہ کہ اس قسم کی ذہنی عادات کی تشکیل اکثر حیوانات کر لیتے ہیں، اور یہی سب سے بڑا نمونہ ہے اس تعلم یا تمتع بالتجربہ کا جو ان میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں نہ تو توانائی کے نئے سرچشمہ شامل ہیں، نہ نئے محرکاتِ عمل۔ اس میں درحقیقت ہوتا یہ ہے، کہ جبلی ہیجانات اپنا راستہ بدل لیتے ہیں، اس طرح ایک حیوان ایک ایسی شئے کا جبلی ہیجان سے جواب دیتا ہے، جس کی طرف سے وہ اس سے قبل بے اعتنا تھا، اور انہی کی مدد سے وہ مختلف اشیا میں، اور مختلف اصنافِ اشیا میں، دقیق تر تمیز کر سکتا ہے۔

لہ۔ یہاں اس اختبار کو یاد کرو، جو ہم نے کونین میں بھیگے ہوئے ٹکڑوں سے کتے پر کیا تھا، اور جس کو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے۔ متعب تکرار کے خوف کے باوجود میں پھر کہوں گا، کہ جو جبلی ہیجان تجربہ کے زیر اثر، کسی غیر چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے، وہ لازمی طور پر کسی ایک خاص حرکی مشین کے ذریعہ اپنا اظہار نہیں کیا کرتا۔ برخلاف اس کے یہ حالاتِ وقت کے مطابق بہت سی مختلف مشینوں کے ذریعے خارج ہو سکتا ہے۔ اس مسئلہ پر تمام بحث کے دوران میں میں نے ایک ہیجان کے ایک شئے کے ساتھ "ملنے" کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ محض اس لئے تھا، کہ میں ایک ذرا بے ڈھنگے فقرے کی متعب تکرار سے بچ جاؤں۔ زیادہ صحت کے لئے مجھے کہنا یوں چاہئے، کہ "ایک جبلت کے تاثری طلبی میلان اور اس وقوفی میلان کے درمیان تلازم قائم ہوتا ہے، جو اس شئے کو پہچاننے کے لئے ضروری ہے"۔ (مصنف)

ادراکی عادات

عقل کی جس خاص ترقی کی وجہ سے ایک حیوان اپنے گھر، یا کسی اور مانوس مقام کی طرف لوٹ آتا ہے، اسے ایک تیسری قسم عادت کی تشکیل، اور کارفرمائی کہنا چاہیے۔ اس میں بھی ان اشیا کی تمیز کی قابلیت کی اصلاح شامل ہے، جو جبلی ہیجانات کے عمل کی رہنمائی کرتی ہیں۔

جو حیوانات کہ سلسلۂ حیات میں مقابلۃً نچلے درجے پر ہیں، یعنی جن حیوانات میں مہارت (حرکی مشینوں کی اصلاح کے معنوں میں) کے اکتساب کی علامات نہیں پائی جاتیں، ان میں بھی گزشتہ تجربہ موجودہ افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہم اس کی ایک بہت سادہ مثال پر غور کرتے ہیں۔ ایک لمبے سے طشت میں پانی بھر کر اس کے ایک سرے پر ایک چھوٹی سی مچھلی چھوڑ دو، اور دوسرے سرے پر کوئی کھانے کی چیز ی رکھ دو۔

شکل نمبر (۴۱)

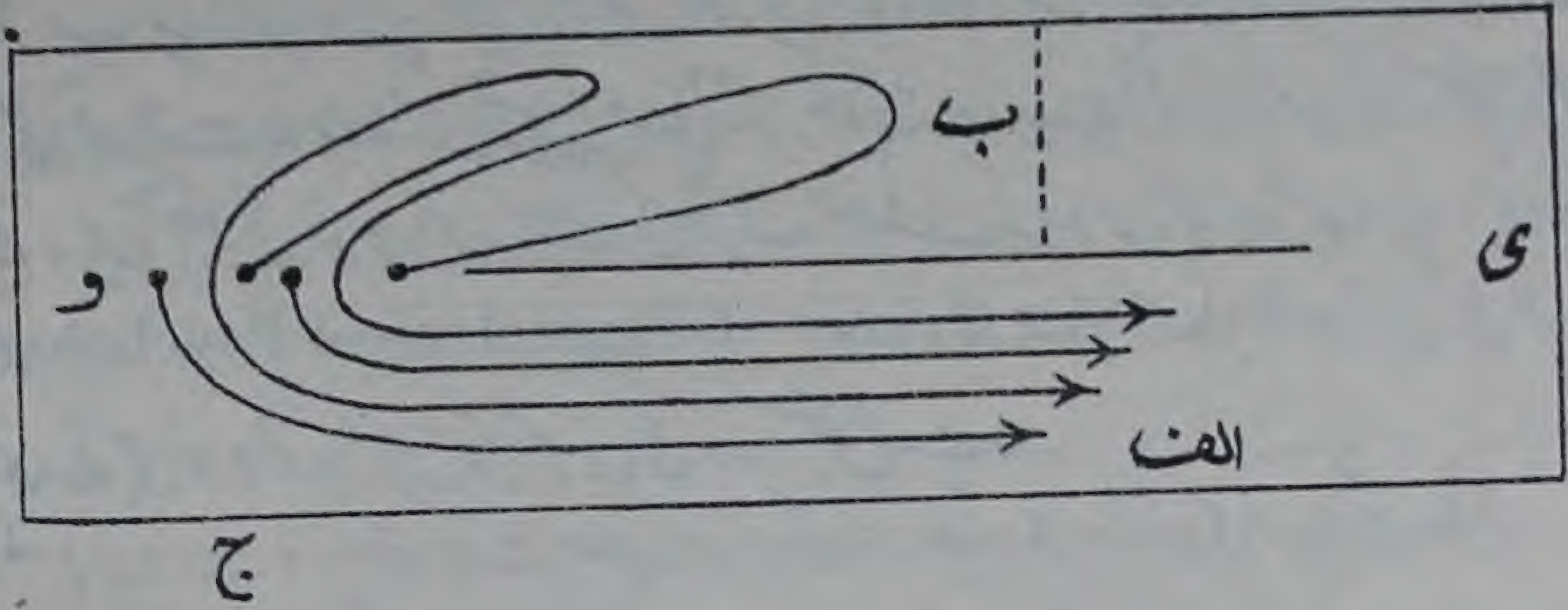
یہ مچھلی اس کھانے کی چیز کی بو سونگھ کر اس کی طرف تیرنا شروع کرے گی۔ اب اگر اس طشت کے درمیان میں ایک طولی دیوار ہو، جس سے یہ دو راستوں الف اور ب میں تقسیم ہو جاتا ہو، (دیکھو شکل ۴۱) اور اگر ان دونوں راستوں میں راستہ ب کے درمیان شیشے کی ایک عرضی دیوار ہو، تو یہ مچھلی شروع شروع میں الف یا ب میں داخل ہوگی، اور بہت سی کوششوں کے بعد وہاں سے نکل کر الف میں آئے گی،

اور خوراک حاصل کرے گی۔ اسی کردار کے بہت سے اعادوں کے بعد وہ رفتہ رفتہ ب سے اجتناب کرنا سیکھ جائے گی اور ہر موقعہ پر الف کے راستے سے براہ راست خوراک حاصل کرنے لگیگی۔ اب اگر شیشے کی دیوار ب سے الف میں منتقل کر دی جائے گی، تو یہ رفتہ رفتہ الف کو چھوڑ کر ب میں داخل ہونا سیکھ جائے گی۔ یہ گویا ابتدا ہے "گھر کا راستہ سیکھنے" کی اس قابلیت کی، جو بعض کیڑوں، اور اکثر پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں، میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دگر یہ عقل کی سب سے نچلی اور سب سے سادہ سطح ہے۔ ان واقعات کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ یہ توجیہ لازماً ناقص ہوگی، کیونکہ ہم نہیں جانتے، کہ کون سے احساسی ارتسامات اس حیوان کی رہنمائی کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس کا تجربہ بھی ہمارے تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ حیوان دائیں، یا بائیں طرف جانے کی عادت ڈالتا ہے۔ لیکن اس کو عادت کس طرح پڑتی ہے؟ اگر یہ حیوان ہمیشہ ایک ہی راستہ میں سے گزار اجاتا، تو کہا جا سکتا تھا، کہ اس کی حرکی مشین اس طرح متغیر ہو جاتی ہے، کہ وہ ہمیشہ ایک ہی طرح عمل کرتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ اگر ایک کاغذ یا کپڑا بار بار ایک ہی جگہ سے تہ کیا جائے، تو بعد میں وہ ہمیشہ اسی جگہ سے تہ ہوتا ہے۔ لیکن عقل کے اس سادہ ترین اظہار کی توجیہ کے لئے یہ تمام میکانکی تماثیل بے کار ثابت ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی حد تک عادت پڑ جانے سے قبل وہ حیوان ب میں بھی اتنی ہی مرتبہ جاتا ہے، جتنی کہ الف میں۔ لیکن باوجود اس کے وہ الف کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ جن مصنفین نے اس مسئلہ پر غور کیا ہے، ان میں سے تقریباً سب نے لذت والم، تشفی و عدم تشفی، کے اثر سے مدد لی ہے، اور اسی قسم کے حالات میں خود اپنے تجربہ کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے۔ ان کا قول ہے، کہ لذت، یا تشفی کامیابی کا لازمہ اور نتیجہ ہوتی ہے، جس طرح کہ الم یا عدم تشفی ناکامی اور مزاحمت کا۔ اب لذت ان حرکات کے، اعادے کے میلان کو کسی طرح مستقل کرتی ہے، اور الم ان حرکات کے اعادے کو روکتا، یا زائل کرتا ہے، جن کا یہ نتیجہ تھا۔ میکانکیت اور اضطرار کے قائلین بھی بالعموم اس بات کے قائل ہیں، کہ لذت کامیابی اور اعادہ کرنے کے میلان کے ساتھ متلازم ہو جاتی ہے، اور الم ناکامی اور حرکات کو بدلنے اور نئے طریقوں اور وسیلوں کو تلاش کرنے کے ساتھ

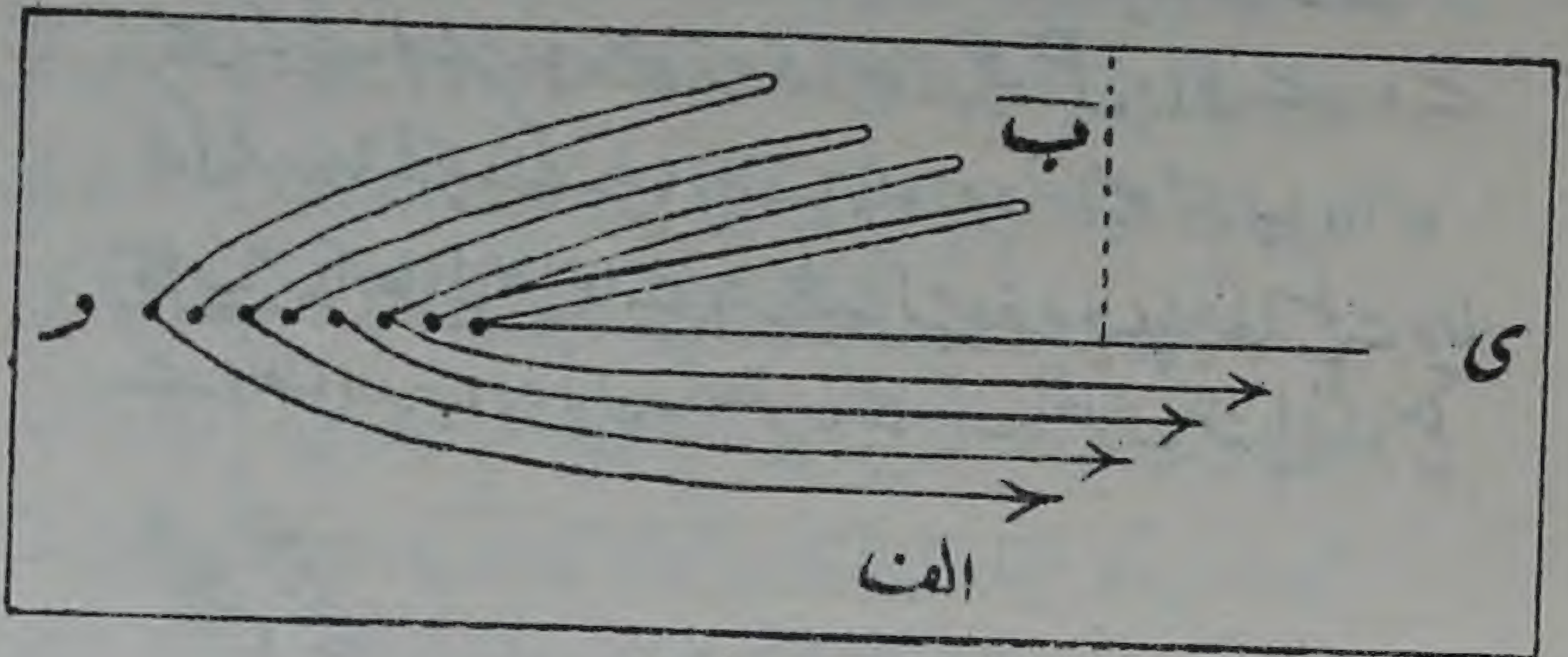
لیکن وہ اپنے اصول کی وجہ سے یہ فرض کرنے پر مجبور تھے، کہ یہ اہم کام لذت والم
(بحیثیت شئون تجربہ) نہیں، بلکہ طبیعی، یا کیمیاوی عمل کی دو مختلف صورتیں سرانجام
دیتی ہیں، جو ان کے نزدیک لذت والم کے ساتھ متلازم ہوتی ہیں۔ میں ان عقائد کو
عنقریب بیان، یا ان پر تنقید کروں گا۔ یہاں اتنا البتہ لکھوں گا، کہ ان میں سے کسی
کو بھی قبولیت عامہ حاصل نہیں ہوئی، اور حقیقت یہ ہے، کہ یہ اس کی مستحق بھی نہ
تھے۔ میں متعلم کی توجہ اس بحث کی طرف منعطف کراؤں گا، جو میں نے اپنی کتاب
"The Primer of Physiological Psychology" میں کی ہے اور جس کی طرف
کسی نے بھی وہ توجہ نہیں کی، جس کی وہ مستحق ہے۔

تجربے سے مستفید ہونے کی اس بنیادی مثال کی، میکانکی اصول
پر، توجیہ کرنے کی ایک کوشش بہت عام ہے، لہذا یہ تنقید کی محتاج ہے،
اگرچہ میرے نزدیک یہ بداہتہً غلط ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب کبھی بھی
وہ حیوان ب میں داخل ہوتا ہے، اس کو خوراک حاصل کرنے کے لئے
لازماً واپس آکر الف میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ لہذا اگر یہ فرض کر لیا
جائے، کہ شروع میں الف اور ب دونوں میں اس کے داخلے کا
امکان بالکل مساوی ہے، تو صورت حال یہ ہوگی، کہ اگر وہ ب میں
ایک دفعہ داخل ہوگا، تو الف میں سے اس کو بالضرورت دو دفعہ
گزرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جب وہ الف میں داخل ہوتا
ہے، تو اس کو ب میں داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر
وہ ب میں داخل ہوتا ہے، تو بعد میں اس کو الف میں سے بالضرورت
گزرنا پڑتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ الف میں داخل ہونے کا
میلان، ب میں داخل ہونے کے میلان کی بہ نسبت، قوی تر ہو جاتا
ہے، اور یہ تقویت اس اساسی اصول کے مطابق ہوتی ہے، کہ
ردِ اعمال کے سلسلوں کا اعادہ ان ردِ اعمال کے میلان کی ان اعادوں
کی تعداد کی نسبت سے، تقویت کرتا ہے۔ اس تمام بیان کو ایک
شکل کے ذریعے سے ظاہر کیا جا سکتا ہے (دیکھو شکل ۱۵)۔ اس شکل میں

منحنی خطوط ان فرضی راستوں کو ظاہر کرتے ہیں جو وہ حیوان چار مختلف

ب
ی
د
الف
ج

شکل نمبر (۵)

اختیارات میں اختیار کرتا ہے۔ لیکن یہ استدلال اور یہ شکل، حد درجہ گمراہ کن ہے۔ مسلمہ مفروضات کے مطابق اگر وہ حیوان نقطہ آغاز (د) پر یا اس کے قریب ہے، تو ب کی طرف اس کے جانے کا احتمال اتنا ہی ہے، جتنا کہ الف کی طرف۔ یہاں ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ وہ د پر کس طرح پہونچا۔ لہذا جب وہ ب میں داخل ہونے کے بعد د کی طرف واپس آتا ہے، تو ب میں اس کے واپس ہونے کا احتمال اتنا ہی ہے، جتنا کہ الف میں واپس ہونے کا، بشرطیکہ الف کی طرف اس کا میلان، ب کی طرف اس کے میلان کی بہ نسبت، قوی تر نہیں ہوا۔ لہذا جو شکل کہ میکانکی مفروضات کے مطابق اس کی حرکات کو ظاہر کر سکتی ہے، وہ دراصل شکل ۶ ہے۔ اس سے ظاہر ہے، کہ میکانکی افتراض کے مطابق الف اور ب دونوں کی طرف اس کے میلان کی تقویت بالکل مساوی ہوگی، کیونکہ ان دونوں راستوں کی طرف اس کی حرکات کا اعادہ

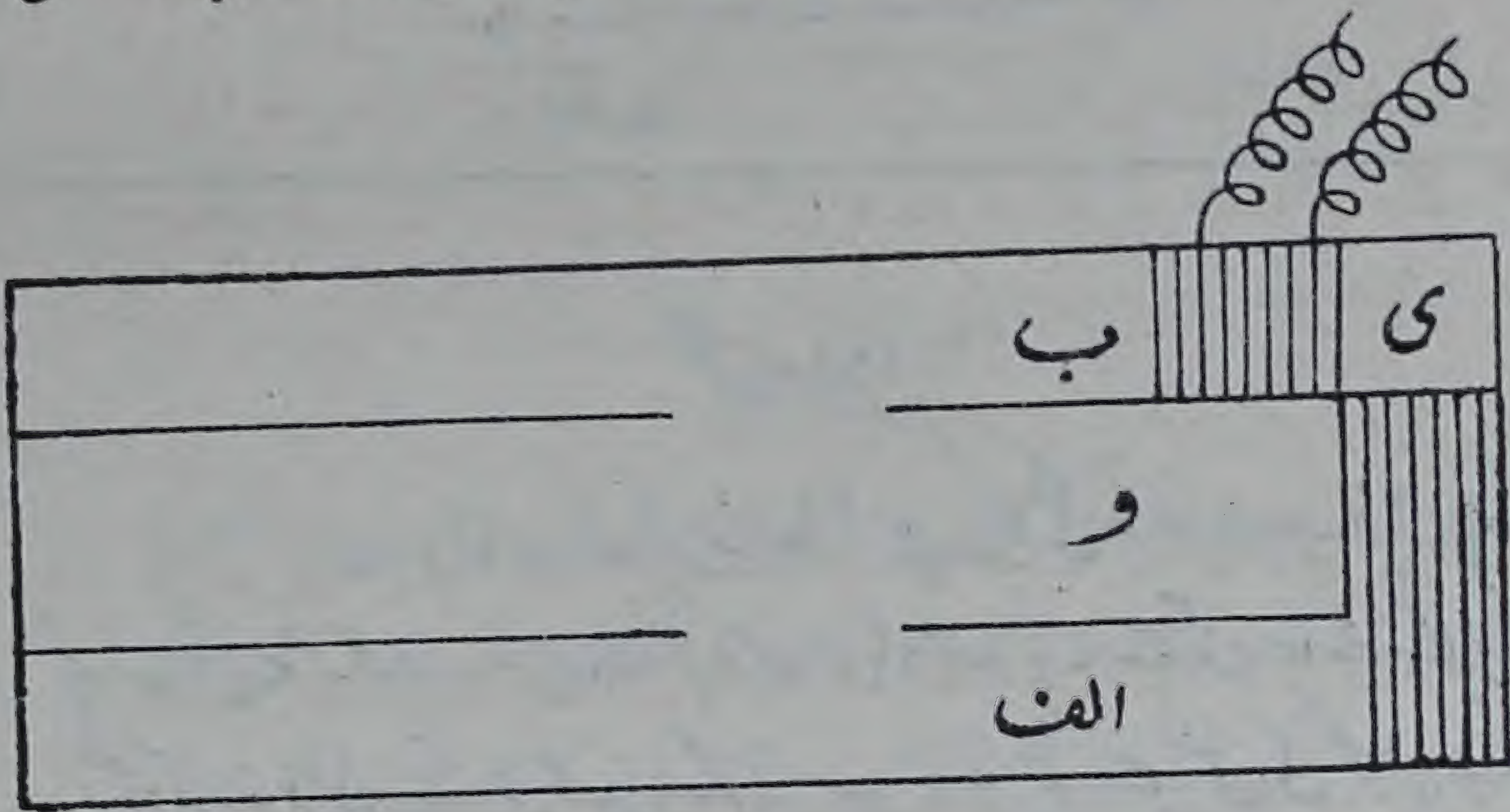
مساوی تعداد میں ہوتا ہے[1]

شکل نمبر (۶)

ان واقعات کی کم مغالطہ آمیز میکانکی توجیہ حسب ذیل ہے:-
کہا جاتا ہے کہ الف میں داخل ہونے یا اس میں سے گزر جانے کے بعد ہیجان کرنے والی شئے (ی) کے قریب ہو جانے سے فعل کی تکمیل ب میں آوارہ گردی کی بہ نسبت الف میں سے گزر جانے کی فعلیت کی ایک اعلیٰ سطح کو معین کرتی ہے۔ اسی وجہ سے الف "مرجح"

---

[1] جہاں تک مجھے یاد ہے یہ مغالطہ آمیز اور عام طور پر مسلّم توجیہ پہلی مرتبہ ڈاکٹر جے، بی، واٹسن نے اپنی کتاب "Behaviour" میں پیش کی تھی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خود اس کو اس مغالطہ کا علم ضرور تھا کیونکہ وہ یہ کہ کر اس عقیدے کو قابل قبول بنانا چاہتا ہے کہ جب وہ حیوان ب میں سے واپس آکر د پر پہونچتا ہے تو حرا حساسی (Kinaesthetic) ہیجات اس کو الف راستہ اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس اعتراض کو تسلیم کرلیں کہ حرا حساسی ہیجات اس کو آگے کی طرف دھکا دیں گے، تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ براہ راست دیوار ج (دیکھو شکل ۵) کی طرف جائے گا اور یہاں پہونچنے کے بعد پھر یہ دائیں طرف کو بھی مڑ سکتا ہے، اور بائیں طرف کو بھی یعنی یہ کہ یہ الف میں بھی داخل ہو سکتا ہے اور ب کی طرف واپس بھی جا سکتا ہے (مصنف)

ہو جاتا ہے۔ جہاں تک کہ مذکورہ بالا واقعات کو تعلق ہے، یہ توجیہ قابل قبول ہے۔ لیکن اب ذرا ایک مختلف اختیار پر غور کرو۔ اس سے یہ دونوں توجیہات باطل ہو جاتی ہیں۔ میں نے ایک تالاب بنایا جس میں ایک حصہ و تھا اور جس کے ایک کونے پر ایک چبوترہ ی تھا (دیکھو شکل ۷) و سے دو راستے ی کی طرف جاتے ہیں، ایک لمبا (الف) اور دوسرا چھوٹا (ب)۔ اس تالاب میں آدھا پانی بھرا ہوا ہے، اس طرح کہ چبوترہ ی پانی کی سطح سے اونچا ہے۔ الف اور ب دونوں راستوں سے ایک ڈھلواں تختہ پانی کی سطح

ی
ب
و
الف

شکل نمبر (۷)

سے ی کی طرف جاتا ہے۔ اب و میں ایک چوہا چھوڑا جاتا ہے۔ وہ کچھ دیر تو ادھر ادھر تیرتا رہتا ہے، اور آخر کار چبوترے پر پہونچ جاتا ہے۔ شروع شروع میں تو اس کا میلان یہ ہوتا ہے کہ الف راستہ اختیار کرنے کی بجائے ب راستہ اختیار کرے، کیونکہ یہ چھوٹا ہے۔ جب اس کی یہ عادت قائم ہو جاتی ہے، تو جو ڈھلواں راستہ ب سے چبوترہ کی طرف آتا ہے، اس میں تھوڑے تھوڑے عرصے کے بعد برقی رو چھوڑی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب وہ چوہا ب سے ی پر آتا ہے، تو اس کو جھٹکا محسوس ہوتا ہے۔ اس جھٹکے کے احساس کے وقت، اور اس کے بعد، وہ چوہا خوف کی

علامات کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ ہمیشہ ب ہی سے ی پر آتا ہے۔
وہ ذرا تامل کرتا ہے، قریب آتا ہے، اور پیچھے ہٹ جاتا ہے، اور عام طور پر وہ ب
کے ڈھلوان پر پہونچ کر بہت تیز بھاگتا ہے۔ اکثر اوقات تو وہ اس قدر پھرتی
سے کودجاتا ہے، کہ اس کو صرف ذرا سا جھٹکا محسوس ہوتا ہے۔ ب ڈھلوان کے
قریب آنے، اور اس پر چڑھنے، کے طریقے میں یہ تغیر اس کے تعلم کا پہلا درجہ ہے۔
ب ڈھلوان پر چڑھنے، اور جھٹکے، کے چند اعادوں کے بعد وہ ب کو چھوڑ کر
الف راستہ کو اختیار کر لیتا ہے۔ اگر الف راستہ روک بھی دیا جائے، تب
بھی وہ ب کو اختیار نہیں کرتا۔ یہ اختبار میں نے گیارہ چوہوں پر کیا ہے،
اور ہر ایک سے جو نتائج مجھے حاصل ہوئے، وہ تقریباً ایک ہی تھے۔ فرق
صرف یہ تھا، کہ بعض نے ب سے اجتناب کرنا بہت جلد سیکھ لیا، اور بعض
نے دیر میں۔ یہاں مذکورہ بالا میکانکی توجیہات میں سے کوئی بھی صادق
نہیں آتی۔ یہ چوہا ب میں سے، الف کی نسبت، زیادہ مرتبہ گزرا ہے، اور
ب میں گزرنے میں اس کی حرکات، الف میں سے گزرنے کی بہ نسبت،
زیادہ قوی رہی ہیں، اور دونوں صورتوں میں اس نے اپنی غرض پوری
کی ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ آخر میں ب میں سے گزرنے سے انکار کردیتا
ہے۔ ان واقعات کی توجیہ صرف یہ کہنے سے ہو سکتی ہے، کہ ب راستہ اختیار
کرنے میں وہ چوہا کم و بیش عقلاً، اس نتیجہ، یعنی جھٹکے، کی پیش بینی کر لیتا ہے،
جو اس کے اختیار کرنے سے پیدا ہوگا۔ یا شائد ہم کہینگے، کہ ب راستے کے
اور اک سے اس میں خوف، یا بھاگنے کا ہیجان، پیدا ہوتا ہے، اور اس کی وجہ
سے آگے بڑھنے کا ہیجان رک جاتا ہے۔ لیکن یہ موخرالذکر بیان واقعات
کے حسب حال نہیں، کیونکہ اکثر چوہوں نے نہ صرف ب ڈھلوان، بلکہ اس
دروازے سے بھی سخت نفرت کا غیر مشتبہ اظہار کیا، جو د سے ب میں
کھلتا ہے۔ چنانچہ چوہے کو د میں بند کرنے کے بعد اگر آدھے منٹ تک
دونوں دروازے بند رکھے جائیں، تو وہ ب سے اجتناب کرنا سیکھنے کے
بعد الف کے دروازے سے چپٹا رہتا ہے، یا اس کے قریب جگہ لگائے رہتا،

اور ب کے دروازے کے پاس نہیں پھٹکتا۔

لذت اور کامیابی، یا غایتِ فعل کی طرف ترقی، اور عدم لذت اور ناکامی، یا فعل کے رکاؤ، میں لزوم اساسی، اور ذہن کا نہائی واقعہ[1] سمجھا جانا چاہیے۔ یہ محض لزوم ہی نہیں۔ چنانچہ ہم اپنے آپ میں دیکھتے ہیں، کہ لذت کوشش کی ان صورتوں کو باقی رکھتی، طول دیتی، اور مستقل کرتی ہے، جن سے لذت پیدا ہوتی ہے۔ ہماری مراد کامیاب صورتوں سے ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ "کامیابی سے زیادہ کوئی چیز کامیاب نہیں رہتی"۔ اس کے برخلاف الم، یا عدم لذت، ہم کو اس کوشش سے روکتی، باز رکھتی، اور پیچھے ہٹاتی ہے، جو ہم اب اس وقت کر رہے ہیں، یا جو ہم ناکامی کے ساتھ پہلے کسی وقت کر چکے ہیں۔ ذہن کی تمام قوت ہدایت اور غایت کی طرف ہماری کوششوں کی رہنمائی اور اصلاح کی طاقت، اسی خصوصیت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ذہنی فعلیت پیش بین اور پیش گو ہوتی ہے۔ جب ہم اپنے آپ کو ایسے حالات میں پاتے ہیں، جن میں کہ ہم اس سے قبل اپنی کوششوں میں کامیاب رہ چکے ہیں، تو جو تشفی کہ اس سے قبل ہم کو حاصل ہو چکی ہے اس کی وجہ سے ہماری پیش بینی کا احیا ہوتا ہے، اور یہ اسی تشفی کے رنگ میں رنگی جاتی ہے۔ اس طرح ہماری کوششیں قوی ہو جاتی ہیں، اور دیر تک باقی رہتی ہیں۔ جب ہم اپنی کوششوں کو اس صورت کا، اور ان حالات میں، پاتے ہیں، جن میں پہلے کسی وقت ناکامی کی عدم تشفی پیدا ہوئی تھی، تو یہ عدم تشفی ہماری پیش بینی کو اپنے رنگ میں رنگ دیتی ہے، اور ہم کو کوشش کی دوسری صورتوں کی طرف ملتفت کر دیتی ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے، جس سے گزشتہ لذات و آلام ہمارے موجودہ افعال کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہمارے ابنائے جنس اور حیوانات کا بھی یہی حال ہے۔ اگر ہم کسی ایسے حیوان کو متصور کریں، جو ناکامی کی وجہ سے اپنی کوششوں کو جاری رکھتا ہے، اور کامیابی کے زیر اثر ان کو ترک کر کے اور راستے اختیار کرتا ہے، یعنی جس کی خلقت ہماری خلقت کے برعکس ہے، تو اس موزونیت کی اساسی اہمیت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ اور اگر ہم کسی ایسے حیوان کو متصور کریں، جو نہ لذت سے واقف ہے، نہ الم سے، اور

---

[1] یہ اتنا ہی نہائی ہے، جتنا کہ نیوٹن کے قوانین حرکت، یا ثقل مادہ (مصنف)

جس پر کامیابی اور ناکامی کا کوئی اثر نہیں ہوتا، تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اس کی کوششوں میں کوئی اصلاح و ترمیم نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ایک ہی حالات میں ہمیشہ اور ہر دفعہ ایک ہی طرح عمل کرتا ہے۔ نہ تو اس کی قوتِ تمیز میں کوئی ترقی ہوتی ہے، نہ یہ اپنے کردار کو ان اشیا کی متغیر خصوصیات کے مطابق بنا سکتا ہے، جس کا یہ جواب دیتی ہے +

یہ مختصراً وظائف ہیں لذت و الم کے۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں ہم ان ہی اشیا و مواقع سے دوچار ہوتے ہیں جن سے کہ ہم پہلے کسی وقت دوچار ہو چکے ہیں۔ اگر ہر شئے اور ہر موقعہ ہر بار پیدا ہونے کے وقت بالکل غیر متغیر ہوتا اور ابدی "مثل" افلاطونیہ کے عین مطابق ہوتا تب تو ہماری جبلتیں ہر موقعہ پر ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہوتیں، اور ہم کو لذت و عدم لذت کی رہنمائی کی ضرورت نہ ہوتی۔ لیکن جس دنیا میں کہ ہم حیوانات کے ساتھ رہتے ہیں، وہ ایسی نہیں اس کی ہر چیز انوکھی ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ ہم اپنے آپ کو دو دفعہ ایک ہی حالات میں پائیں۔ اسی وجہ سے اس میں قوتِ تمیز کو تیز کرنے، اور لذت اور الم کو عقل کا رہنما بنانے کی بہت گنجائش ہے۔ چونکہ حیوانات اور درخت اپنی اپنی نوع کے نمونے سے بہت زیادہ مطابقت رکھتے ہیں، چونکہ ایک نوع کے تمام افراد باہم بہت زیادہ مشابہ ہوتے ہیں، اور چونکہ حیوانات اور درختوں کے ردِ اعمال سے جبلت کو اس قدر زیادہ تعلق ہوتا ہے، اسی لئے ادنیٰ حیوانات میں جبلت، عقل کی مدد کے بغیر، اتنا کچھ حاصل کر لیتی ہے +

نفسیات میں ایک پرانی روایت ہے، جس کے مطابق لذت و الم ہر فعل کا سرچشمہ یا محرکات ہوتے ہیں۔ اس کو اصطلاح میں "نفسیاتی لذتیت" کہتے ہیں۔ اس عقیدے کو عوام تو بہت جلدی قبول کر لیتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم الم سے اجتناب کرتے ہیں، اور لذت کی طرف کھنچتے ہیں۔ اس عقیدہ کو آج تک معیّن صورت میں بیان نہیں کیا جا سکا ہے۔ ہر شخص اس کو مختلف الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ وجہ اس اختلاف کی صرف یہ ہے کہ یہ غلط ہے۔ جب ہم اس کی مختلف صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا اطلاق کردارِ حیوانی پر کرتے ہیں، تو اس کی غلطی آئینہ ہو جاتی ہے کل ہی

کا واقعہ ہے کہ میں ایک سڑک پر جا رہا تھا، اور سڑک پر میری موٹر کے ساتھ ساتھ کتا دوڑ رہا تھا۔ اس کا راستہ بالکل سیدھا تھا۔ لیکن راستہ میں اس نے ایک مرغی دیکھی، جو سڑک کے کنارے پر اپنے چوزوں کو جمع کر رہی تھی۔ مرغی نے جونہی اس کو دیکھا، اس نے اپنے پر کھڑے کیے اور اس پر حملہ کیا۔ نظریہ لذت والم مرغی کے اس کردار کی توجیہ کس طرح کرے گا؟ کیا اس تکلیف کا "خیال" اس کے فعل کا محرک تھا، جو اس کو اس وقت پہونچتی، جب یہ کتا اس کے کسی چوزے پر حملہ کرتا؟ یا کیا اس کتے پر زور سے ٹھونگ مارنے کی خوشی کا "خیال" اس فعل کا محرک تھا؟ یا کیا کوئی ایسی تکلیف یا خوشی، اس کے حملے کی محرک تھی، جس کا اس کو کتے کے قریب پہونچ جانے سے فی الواقع تجربہ ہوا؟

میں نہیں جانتا کہ اس مرغی نے اس سے قبل اپنے آپ کو کبھی اس حالت میں پایا تھا یا نہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر یہ اس کا پہلا موقعہ بھی ہوتا، تب بھی وہ اسی طرح عمل کرتی۔ دوسرے الفاظ میں اس کا یہ فعل خالصتہً جبلی تھا۔ اس میں گزشتہ تجربے کو مطلق دخل نہ تھا۔ اس کے علاوہ اس کی تحریک نہ لذت کی طرف سے ہوئی نہ الم کی طرف سے، اور یہ نہ دفع مضرت کے لئے تھا، نہ جلب منفعت کے لئے۔ اس ماں کا کردار، جو اپنے بچوں کی حفاظت میں جان لڑا دیتی ہے، فعل کے اس لذتی نظریے کی غیر موزونیت کی ایک بیّن مثال ہے۔ حیوانی کردار کی تمام مثالوں سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ انسانی کردار پر اس لذتی نظریے کو اطلاق کرنا، جیسا کہ اکثر فلاسفہ، اور نوخیز معلمین اخلاق، کرتے ہیں، گویا حیوانی اور انسانی ارتقا کے تسلسل، اور انسانی اور حیوانی فطرت کے اشتراک، سے انکار کرنا ہوگا۔ میں نفسیاتی لذتیت کی تردید میں کچھ لکھ کر اپنے قارئین کی باصرہ آزاری نہیں کرنا چاہتا۔ جن حضرات کو اس کا شوق ہو، وہ اخلاقیات کی کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں، جن میں اس پر اس قدر تفصیلی بحث ہے کہ پڑھ کر کوفت ہوتی ہے۔

طریقہ سعی وخطا[1]

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ اگر ایک چھوٹی سی مچھلی پانی کے مستطیل طشت میں چھوڑی جاتی ہے، اور دوسرے سرے پر کوئی کھانے کی چیز رکھی جاتی ہے، تو وہ بند راستے کو چھوڑ کر کھلے راستہ سے خوراک حاصل کرنا سیکھ جاتی ہے۔ یہ ایک ٹھیٹ مثال ہے، اس طریقے کی جس کو ہم بالعموم "طریقہ سعی وخطا" کہتے ہیں۔ انسانی اور حیوانی تعلّم کا بڑا حصہ اسی اصول پر ہوتا ہے، اور اس طرح کے حیوانی تعلّم کے بہت سے اختباری مطالعے کئے گئے ہیں۔ اب ہم اسی طرح کے کردار کی ایک مثال پر غور کریں گے، جو اختباری ہے۔ اس غرض کے لئے پروفیسر تھارن ڈائک کے مشہور ومعروف اختبارات کا انتخاب بہت مناسب ہوگا، کہ یہ اب اس وقت اسی قسم کے اختبارات کا نمونہ بن چکے ہیں۔ تھارن ڈائک نے بلیوں کو ایسے پنجروں میں بند کیا، جن کی سامنے کی دیوار میں عمودی ڈنڈے لگے ہوئے تھے، اور اسی دیوار میں ان کا دروازہ تھا۔ یہ دروازہ اندر کی طرف ایک بٹن کے ذریعہ سے بند ہوتا تھا، کہ جس کو حیوانات نہایت آسانی سے پھرا سکتے تھے۔ ہر ایک مثال میں جو بلی کہ پنجرے میں بند کی گئی وہ "سخت بھوکی" تھی۔ پنجرے کے باہر گوشت کا ٹکڑا اس طرح رکھا گیا، کہ بلی کا پنجہ اس تک پہونچنے نہ پائے۔ نتیجہ عام الفاظ میں یہ تھا، کہ ہر بلی کچھ دیر تک، پنجرے کی سامنے کی دیوار کو نوچتی کھسوٹتی تھی، یہاں تک کہ ان ہی "بے تکی" حرکات میں سے کسی حرکت کی وجہ سے وہ بٹن پھر جاتا تھا، بلی آزاد ہو جاتی تھی، اور گوشت کا ٹکڑا حاصل کر لیتی تھی۔ ہر بلی پر یہ اختبار کئی مرتبہ کیا گیا۔ نتیجہ اس تکرار کا یہ ہوا، کہ ہر مثال میں "بے تکی" حرکات کا عرصہ چھوٹا ہوتا چلا گیا، یہاں تک کہ بہت سے اعادوں کے بعد وہ بلی سیدھے بٹن کی طرف جانا، اس کو پھرانا، اور باہر نکلنا، سیکھ جاتی ہے۔ فرض کیا گیا ہے، کہ کتوں اور بلیوں کے تعلّم سے عقل حیوانی کی ماہیت اور حدود کا انکشاف ہوتا ہے۔ میکانکیت نے تو اس کی بڑی قدر کی ہے، کیونکہ ان کے خیال

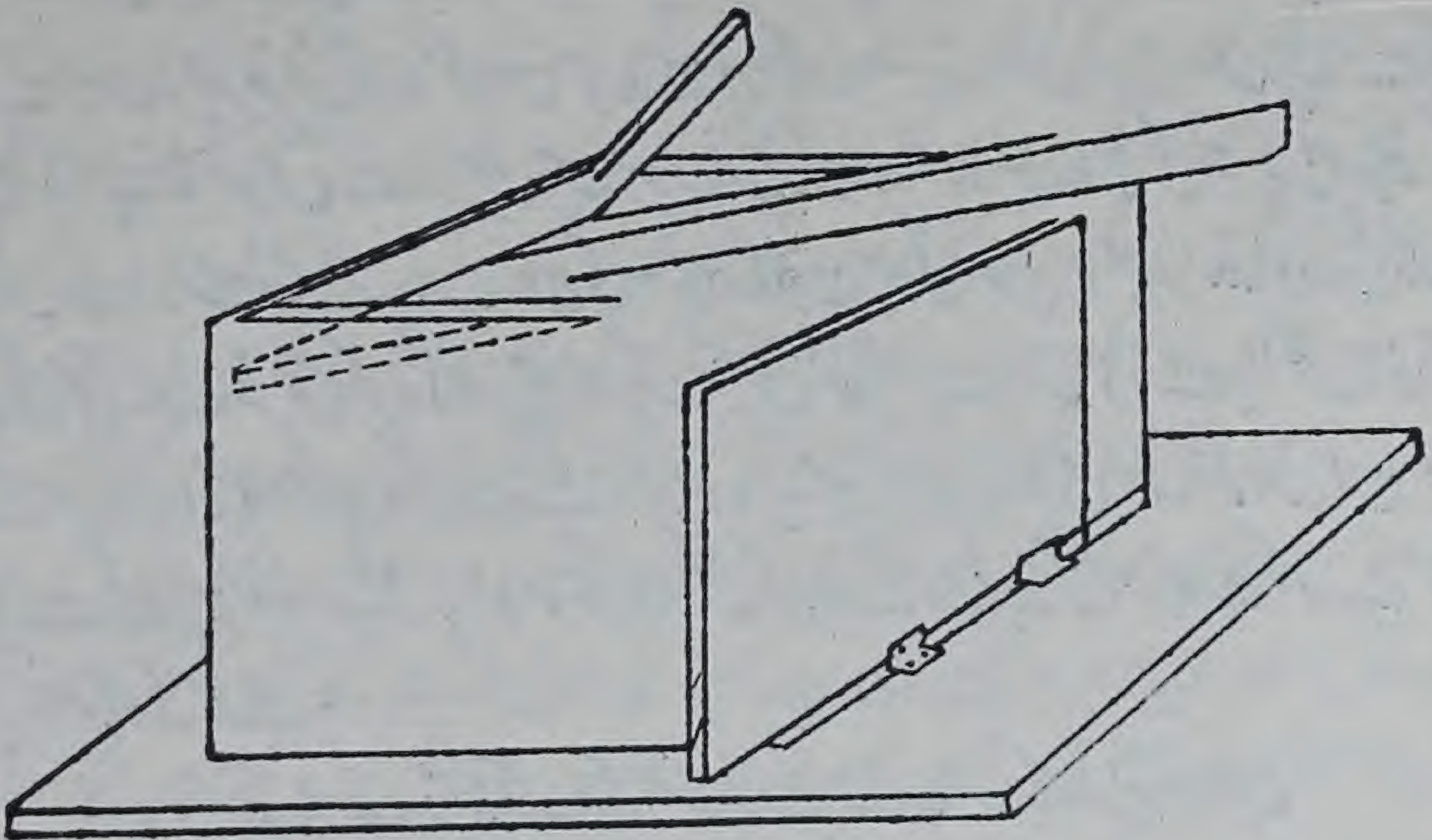
۱؎ Method of Trial and Error

میں اس سے ان کے اس دعوی کی تصدیق و تائید ہوتی ہے، کہ عقل محض ایک مشین ہے جو اس تاریکی میں کام کرتی ہے، جو ہماری کھوپڑیوں کی موٹائی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ انہوں نے ان واقعات کی کچھ اس طرح توجیہ کی ہے:۔ پنجرے کے مختلف حصوں کی طرف سے آنے والے احساسی ہیجانات کی وجہ سے مقید حیوان ہیجان میں ہوتا ہے، اور اس میں بے تکی اضطراری حرکات کا ایک سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہتا ہے، جب تک کہ محض حسن اتفاق سے بٹن نہ پھر جائے، اور قیدی آزاد نہ ہو جائے۔ آزادی کی لذت، یا خوراک کا مزہ، کسی طرح اس خاص اضطراری ردعمل کو مستقل کرتا ہے، جس کی وجہ سے بٹن پھرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اسی قسم کے حالات میں یہ اضطرار، دیگر اضطرارات کے مقابلہ میں، جلدی صادر ہو جاتا ہے۔ پھر ہر اعادے کے ساتھ ساتھ یہ استقلال اور بڑھتا جاتا ہے، یہاں تک کہ یہ اضطرار اس قدر زیادہ ذکی الحس ہو جاتا ہے، کہ یہ اس حیوان کے پنجرے میں بند ہوتے ہی، صادر ہو جاتا ہے۔ یہ تو کہنے کی ضرورت نہیں کہ "عجیب الطرفین" قائل کرداریت "لذت و الم" اور اس لئے ان کی "عصبی مستلزمات" کا قائل نہیں۔ ان واقعات کی موجودگی میں وہ اپنے علو شان کو یہ کہ کر باقی رکھ سکتا ہے، کہ "بلحاظ ماہر ہونے کے اس کا کام صرف یہ ہے کہ واقعات کو بیان کر دے! ان کی تشریحات و توجیہات پر مغز مارنا۔ اس کا کام نہیں"؛ لیکن قائلین میکانگیت میں سے جو لوگ کہ اتنے بڑے "ماہر" ہونے کا دعوی نہیں کرتے، ان کے لئے دقت پیدا ہوتی ہے، کہ پنجرے میں سے آزاد ہونے، یا خوراک کا مزہ چکھنے، سے پیدا ہونے والی لذت کے عصبی مستلزمات کس طرح اس اضطرار کو مستقل کرتے ہیں، جو بلحاظ زمان اس لذت پر مقدم تھے، اور جن کی وجہ سے دروازہ کھلا تھا؟ ظاہر ہے، کہ یہاں معلول علت پر مقدم ہے، اور یہ تسلسل ایسا ہے، جس کو میکانکیت تسلیم نہیں کر سکتی۔

اگر ہم ذہنی فعلیت اور میکانکی عمل کو ہم معنی سمجھنے کے مجرم نہیں، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ حیوان کے اس اظہار حماقت میں بھی ذہنی فعلیت کی غایتی، یا مقصدی، نوعیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ یہ ذہن کی اس طاقت کی مثال ہے، جس سے وہ گزشتہ تجربہ کی روشنی میں مستقبل کی پیش بینی کرتا ہے، اور اس پیش بینی کے مطابق افعال کو منضبط کرتا ہے۔ ذہن کی جوہری فطرت یہ ہے، کہ وہ گزشتہ تجربے کی روشنی میں

مستقبل کی پیش بینی کرتا ہے، اور اس پیش بینی کے مطابق موجودہ فعل کی رہنمائی کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ یہ معلولات کو علتوں پر مقدم، اور علتوں کو معلولات سے معین کرتا ہے۔ بلی کی حرکات مہیجات کے محض اضطراری جوابات نہیں ہوتیں۔ برخلاف اس کے یہ از سرتاپا خوراک حاصل کرنے کی غایت کے تابع ہوتی ہیں، اور ان میں غایت کی پیش بینی کسی نہ کسی حد تک شامل ہوتی ہے، یہ پیش بینی کسی قدر مبہم اور غیر واضح کیوں نہ ہو۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس عمل کی تکرار سے یہ پیش بینی معین تر ہو جاتی ہے، اور اسی کے ساتھ ان حرکات کی پیش بینی بھی زیادہ معین ہو جاتی ہے، جن کی مدد سے کہ غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ ان واقعات کی تردید کئے بغیر ہم اتنا ضرور کہینگے کہ یہ اختیارات عقل حیوانی کے ساتھ انصاف کا برتاؤ نہیں کرتے۔ فرض کرو کہ کالج میں بیس پروفیسر بھوک کی حالت میں الگ الگ پنجروں میں بند ہوں، اور ان پنجروں کی قطار کے سامنے کچھ فاصلے پر پیروں پر نہایت لذیذ کھانے چنے جا رہے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ ان میں سے ہر ایک صرف اس طرح اس قید سے آزاد ہو سکتا ہے کہ اپنے ناخنوں سے زمین میں سوراخ کرے، اور سوراخ کی تہ پر پہونچنے کے بعد اپنی ناک سے راستہ ٹٹولے۔ اب ان کی وہی حالت ہوگی جو پروفیسر تھارن ڈائک کی بلیوں کی تھی۔ اب فرض کرو کہ مریخ کا ایک محقق، جو فطرت انسانی سے بالکل ناواقف ہے، ان کے اس کردار کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ کیا وہ یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا، کہ انسان میں عقل کی بہت کمی ہے، اور یہ کہ یہ آزادی حاصل کرنے کے لئے بے تکی حرکات، اور بے معنی چیخ پکار پر اعتماد کرتا ہے؟

تھارن ڈائک کے اختیارات نے مطالعہ کے طریقوں میں بہت قیمتی اضافہ کیا ہے۔ لیکن جو لوگ سمجھتے ہیں کہ ان اختبارات کے نتائج سے عقل حیوانی کی حدود واضح ہوتی ہیں، وہ سخت غلطی پر ہیں۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ اس وقت ہم کو ایسے اختیارات کی ضرورت نہیں، جن سے ثابت ہوتا ہو کہ حیوانات نہایت ہی ناملائم اور غیر موزوں حالات میں کس قدر کم عقلی کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہم کو دراصل ایسے اختیارات کی ضرورت ہے، جن سے معلوم ہو سکے کہ نہایت موزون و مناسب حالات اور تقریباً ایک ہی قسم کے کاموں کی مسلسل اور متغیر تعلیم میں ایک حیوان کس حد تک

اپنے کردار میں عقلی تطابق پیدا کر سکتا ہے لے اختیاری طریقہ میں یہ بات پیدا کرنے کے لئے میں نے ذیل کا تجربہ کیا ہے:۔ میرے پاس ایک ملنسار کتا تھا، جس کو جوانی کی عمر تک میکانکی مشکلات حل کرنے کے لئے سدھایا نہیں گیا تھا، اگرچہ اس نے بغیر کسی کی مدد کے باغ کے دروازہ کا کھٹکا دبا کر، اور دروازہ کھینچ کر، اس کو کھولنا سیکھ لیا تھا۔ اس کی یہ تمام حرکت اس وقت ہوتی تھی، جب وہ باہر نکلنا چاہتا تھا۔ میں نے لکڑی کا ایک مکعب بکس بنایا، جس کا قطر دس انچ تھا، اور اس کو ایک بیس انچ مربع تختہ پر جڑ دیا (دیکھو شکل ۸) اس بکس کا ایک ڈھکنا تھا، اور اس ڈھکنے پر، قبضوں کی طرف، ایک لمبا سا ہنڈل (الف) تھا۔ اس ہنڈل کو دبانے سے ڈھکنا کھلتا تھا۔ اب میں نے کتے کو بلایا، اور اس کے

شکل نمبر (۸)

لہ۔ پروفیسر ایل ٹی ھاب ھاؤس نے اپنی تصنیف Mind in Evolution میں یہ راستہ اختیار کیا ہے، اور اس کو بہت کامیابی ہوئی ہے۔ یہ کتاب، اور پروفیسر اسی جے ہومنز کی کتاب Evolution of Animal Intelligence اس متعلم کے لئے بہت مفید ہونگی، جو اس موضوع پر مزید معلومات کا خواہشمند ہے (مصنف)

ایک بسکٹ توڑا اور اس کا ایک ٹکڑا اس بکس کے اندر ڈال دیا۔ کتا میری اس حرکت کو نہایت غور اور دلچسپی کے ساتھ دیکھتا رہا اور بسکٹ کے ان ٹکڑوں کی طرف بڑھا جو میرے ہاتھ میں تھے۔ میں نے اس کو ڈانٹ دیا۔ اب اس طرف سے مایوس ہو کر وہ اس ٹکڑے کی طرف متوجہ ہوا جو بکس کے اندر ڈال دیا گیا تھا۔ (بکس کا ڈھکنا بند کرنے سے قبل بسکٹ کا یہ ٹکڑا اس کو دکھا دیا گیا تھا) وہ آگے بڑھا اور اپنی تھوتھنی سے بکس کا ڈھکنا اٹھا کر یہ ٹکڑا نکال لیا۔ اس نے کئی مرتبہ ایسا ہی کیا۔ لہٰذا میں نے ڈھکنے کو ذرا ذرا سا چھیل دیا۔ اب یہ ڈھکنا اس بکس کے اندر جا کر ایک لکڑی پر اٹک جاتا تھا۔ اس حالت میں کتے کا پہلا طریقہ بے کار ہو گیا۔ لیکن اس نے بکس کی سامنے کی دیوار میں اپنی تھوتھنی اس زور سے بڑائی کہ بکس اوندھا ہو گیا اور اس طرح اس کا ڈھکنا کھل گیا اور اس نے اپنا بسکٹ حاصل کر لیا۔ اس کے بعد میں نے نیچے کے تختے پر اپنا پاؤں رکھ لیا تاکہ کتے کے زور سے یہ اوندھا نہ ہو سکے اور کتا اپنا دوسرا طریقہ استعمال نہ کر سکے۔ لیکن جب کبھی میں اس احتیاط کی طرف سے غفلت کرتا تھا تو وہ نہایت آسانی کے ساتھ یہ سادہ اور طبعی طریقہ اختیار کر لیتا تھا۔ اب جب اس کو معلوم ہوا کہ دوسرا طریقہ بھی بے کار ہو گیا ہے تو اس نے بکس کو چاروں طرف سے نوچنا کھسوٹنا اور کاٹنا شروع کیا۔ اکثر تو وہ ڈھکنے کے چاٹنے میں بہت وقت ضائع کرتا تھا۔ کچھ منٹ بعد اس نے اپنے اگلے پنجے سے ہنڈل (الف) دبایا اور اس طرح ڈھکنا کھول لیا۔ اس نے ہنڈل کو فوراً چھوڑ دیا اور بکس کی سامنے کی دیوار کی طرف بھاگا۔ لیکن ڈھکنا اب بند ہو چکا تھا۔ نہایت صبر اور ثابت قدمی کے ساتھ اس نے پھر کھرچنا نوچنا وغیرہ شروع کیا اور جلدی ہی اس ہنڈل کو پھر دبا دیا۔ اب اس نے ہنڈل چھوڑنے سے قبل جلدی سے اپنی ناک اٹھے ہوئے ڈھکنے کے نیچے دے دی اور اس طرح اپنا بسکٹ پا لیا۔ کچھ اعادوں کے بعد وہ اس سلسلۂ فعل میں زیادہ ماہر ہو گیا اور جلدی ہی بسکٹ نکال لینے پر قادر ہو گیا۔ اب میں نے لکڑی کا تقریباً آٹھ انچ لمبا ٹکڑا (ب) لیا اور بکس کے سامنے

کے کونے پر اس کو اس طرح جڑ دیا کہ یہ ہل سکتا تھا۔ اس کی وجہ سے ڈھکنا اس وقت تک نہ کھلتا تھا، جب تک کہ اس کو ۴۵ درجہ کے زاویہ میں گھمایا نہ جائے۔
شروع شروع میں تو لکڑی کا یہ ٹکڑا رکاوٹ پیدا کرتا تھا، لیکن جلدی ہی اس نے اسی بے نیکے طریقے سے ب کو بھی دھکیلنا سیکھ لیا۔ اب وہ عام طور پر پہلے الف کو دبا کر دیکھتا اگر ڈھکنا نہ کھلتا، تو وہ ب کی طرف آتا، اور اپنی ناک، یا اپنے پنجے، سے اس کو دھکیل کر الف کو دباتا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا تھا، کہ ب کو پوری طرح دھکیلتا تھا، اور اس لئے الف بھی پوری طرح نہ دبتا تھا، اور ڈھکنا نہ کھلتا تھا۔ اب وہ پھر ب کی طرف جاتا اور اس کو اور آگے دھکیل دیتا۔
جب وہ ب کا استعمال پوری طرح سیکھ گیا، تو میں نے ایک تیسری رکاوٹ کا اضافہ کیا۔ میں نے نیچے کے تختے پر ایک اور تختہ ج قبضوں سے اس طرح جڑ دیا، کہ جب یہ کھڑا ہوتا تھا، تو ہنڈل الف و ب نہ سکتا تھا۔ یعنی یہ کہ الف کو دبانے، اور اس طرح ڈھکنا کھولنے کے لئے ج کو نیچے گرانا پڑتا تھا۔
میرے کتے نے جلدی ہی ج کا استعمال بھی سیکھ لیا۔ اب وہ ج کو نیچے گراتا، اور اپنے پنجے، یا اپنی ناک، سے ب کو پھراتا، اور ب اور ج کے استعمال میں وہ کسی ترتیب کو ملحوظ نہ رکھتا تھا۔

سوال یہ ہے، کہ ہم تعلّم کے اس عمل کی توجیہ کس طرح کریں گے؟
اس میں شبہ نہیں، کہ اس میں بہت سی، کم و بیش بے تکی، کوششیں تھیں، اور بکس کو کھولنے کا فن کتے نے بتدریج حاصل کیا۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ عمل اس عمل سے، بہت سی حیثیتوں سے، بالکل مختلف تھا جس سے کہ بالکل بے تکی حرکات کی محض تکرار سے اضطرارات کا ایک سلسلہ قائم کیا جاتا ہے، اور اتفاقاً کامیاب حرکات مستقل کی جاتی ہیں۔ شروع ہی سے یہ ظاہر تھا، کہ کتا ڈھکنا کھولنے کی کوشش کر رہا تھا، تاکہ اس بسکٹ کو حاصل کرلے، جو اس نے بکس میں دیکھا تھا۔ یعنی یہ کہ اس کا فعل ارادی تھا۔ یہ صحیح ہے، کہ وہ شروع سے لے کر آخر تک اس بکس کے کل پرزوں کو نہ سمجھا۔ لیکن جب اس نے مجھے اس بکس کے اندر بسکٹ ڈالتے دیکھا تو

اس کو یہ معلوم ہو گیا کہ بسکٹ بکس کے اندر ہے، بعینہٖ جیسا کہ مجھے معلوم ہوا۔ یہ بھی سچ ہے، کہ اس نے اپنے اس علم کو الفاظ کی صورت مدون نہ کیا، اور نہ اس کو اس نے کسی منطقی قیاس کی مدد سے حاصل کیا۔ لیکن میرا بھی تو یہی حال تھا۔ پھر اس کا یہ علم، یا بسکٹ کے وجود کی ضمنی تصدیق، غلط ثابت ہو سکتی تھی۔ لیکن میرا علم، یا میری تصدیق بھی اسی طرح غلط ثابت ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بعض دفعہ اس نے خالی بکس کے ساتھ کشتیاں لڑی ہیں، لیکن ایسے مواقع بہت کم تھے، اگرچہ وہ اکثر ایسا کر سکتا تھا۔ جب اس نے دیکھ لیا، کہ بسکٹ بکس کے اندر ڈال دیا گیا ہے، تب تو اس نے کوشش کرنے میں کبھی کوتاہی نہیں کی، اگرچہ بعض بعض صورتوں میں بیس منٹ کے بعد اس کو کامیابی نصیب ہوئی۔ اس کا پہلا طریقہ بھی، باوجود سادہ ترین ہونے کے، اضطرار سے مختلف تھا۔ دوسرا (یعنی بکس کو اوندھا کرنے کا طریقہ) بھی تقریباً اسی قدر سادہ تھا۔ لیکن اس کی عقلی نوعیت کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ اگرچہ اس نے اس کو چند ہی مرتبہ استعمال کیا تھا، لیکن موقعہ ملنے پر وہ بآسانی اس کو اختیار کر لیتا تھا۔

جب وہ یہ تمام کرتب سیکھ گیا، اور تینوں رکاوٹوں کو چند ثانیوں کے عرصہ میں رفع کرنے پر قادر ہو گیا، تب بھی وہ حرکات، جن کی بدولت اس کو کامیابی ہوئی تھی، منتقل عادات کی صورت میں نہ آئی تھیں، کیونکہ نہ صرف یہ کہ ہر بعد کے موقع پر ان کی ترتیب بدل جاتی تھی، بلکہ نفس حرکات کی نوعیت بھی متغیر ہو جاتی تھی۔ اکثر تو وہ سب سے پہلے اپنے پنجے سے ہنڈل کو دباتا تھا، اور اس میں کبھی دایاں اگلا پنجہ استعمال کرتا تھا، لیکن اکثر بایاں اگلا پنجہ کام میں آتا تھا۔ جب اس کو معلوم ہوتا تھا، کہ پنجہ سے یہ ہنڈل دبتا نہیں ہے، تو وہ فوراً پلٹ کر ب کی طرف آتا، اور اس کو کبھی تو وہ اپنی ناک سے پھراتا، اور کبھی اپنے پنجے سے۔ شروع شروع میں وہ ب کو پوری طرح نہ پھراتا تھا۔ یہ اس کو محض دیکھ کر کبھی بھی معلوم نہ ہو سکا۔ اس کا علم اس کو ہنڈل دبانے سے ہوتا تھا۔ اگر یہ ہنڈل اب بھی نہ دبتا تھا، تو وہ پلٹ کر ب کی طرف آتا، اور اس کو اور آگے بڑھا دیتا۔ ج کو وہ بالعموم پنجہ کی ایک

ضرب سے گراتا تھا۔ اور یہ کبھی ب کو پھرانے سے قبل، اور کبھی اس کے بعد، اور کبھی الف کو دبانے سے قبل اور کبھی بعد۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس واقعہ سے کس طرح انکار کریں گے، کہ وہ مبہم اور ناقص طور پر اپنی مہم سے واقف تھا، یہ کہ اس کا ان کل پرزوں کو استعمال کرنا بعینہ ایسا تھا، جیساکہ وہ موٹر ڈرائیور موٹر کے کل پرزوں کو استعمال کرتا ہے، جو موٹر کی مشین سے واقف نہیں۔ ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے، کہ مقدم الذکر نے ان کا استعمال خود اپنی کوشش، اور سعی وخطا کے طریقہ، سے سیکھا ہے، لیکن موخرالذکر کو یہ تمام باتیں دوسرا شخص سکھا دیتا ہے۔ ان حرکات کو ہم کم وبیش بے تکی کہہ سکتے ہیں، لیکن کلیتہً بے تکی نہ تھیں۔ کیونکہ اول تو ان کا مرجع وہ بکس تھا، اور یہ رجوع نہ تو اضطرار کا نتیجہ تھا، نہ رُخی کا۔ بسکٹ کی بو اگر اس کی ناک میں گئی، تو یہ تو اس کے تمام میدان عمل میں پھیلی ہوئی تھی۔ دوسرے یہ کہ اس کی تمام کوششیں ڈھکنے اور اس کے ہنڈل تک محدود تھیں۔ اس بکس کے دوسرے حصوں کی طرف اس نے شاذ ہی توجہ کی۔ پہلی پہلی مرتبہ جو اس نے ج کو گرایا ہے، وہ تو ضرور بے تکے طور پر پنجہ مارنے کا نتیجہ تھا، لیکن کامیابی کے بعد جلدی ہی اس کی حرکات براہ راست اس کی طرف راجع ہو گئی تھیں۔ یہ حرکات کبھی تو پنجے کی ہوتی تھیں، اور کبھی ناک کی۔ سب سے زیادہ عجیب بات تو یہ تھی، کہ اس نے یہ معلوم کر لیا، کہ جب الف نہ دبے، اس وقت تک اس کو دبانا بے کار ہے۔ اکثر تو اس نے ہنڈل کو بہت بری طرح دبایا، اور قبل اس کے کہ وہ اپنی ناک ڈھکنے کے نیچے دے سکے، اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ لیکن یہ اس کے پنجے (بحیثیت آلہ) کے نقائص کا نتیجہ تھا۔ ان تمام واقعات سے معلوم ہوتا ہے، کہ اگرچہ اس کا کردار شروع ہی سے مقصدی تھا، یعنی وہ ایک غایت، یا لفاظ دگر بسکٹ، کو حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا، لیکن یہ غایت، اور اس غایت کے حصول کے ذرائع، اس کے لئے اس وقت واضح ہوئے، جب

وہ ماہر بن گیا۔ اس نے اپنے طریق عمل کا کوئی مکمل خاکہ تیار نہ کیا، اور غالباً خاتمہ پر بھی اس نے ان تمام کڑیوں کو بحیثیت سلسلہ کے متصور نہ کیا، جن کی مدد سے اس نے غایت حاصل کی۔

لیکن اس سلسلے کی ہر کڑی کی پیش بینی شروع میں تو حد درجہ غیر واضح تھی، تاہم فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ رفتہ رفتہ زیادہ معیّن ہوتی گئی، یہاں تک کہ آخر میں وہ بوقت ضرورت ہر فعل کو معیّن صورت میں اپنے ذہن میں لاتا تھا۔

اب اس کتے کا ایک کرتب بیان کروں گا۔ اس کرتب کا اگرچہ باقاعدہ مشاہدہ نہیں کیا گیا، لیکن یہ بھی بہت معنی خیز ہے۔ اگر میں کمرے میں کسی جگہ بسکٹ چھپاتا تھا، تو وہ اس کو تلاش کر کے نکال لاتا تھا۔ اس اختبار کے بہت سے اعادوں کے بعد میں وہ بسکٹ دوسروں کے کمروں میں چھپانے لگا۔ اب اس شکل تر کام کے بہت تھوڑے سے تجربے کے بعد اس نے یہ سیکھا کہ وہ نیچے کسی کمرے میں بیٹھ کر نہایت توجہ سے آواز سنتا، در آں حالیکہ اوپر کے بہت سے کمروں میں سے کسی کمرے میں بسکٹ چھپایا جا رہا ہوتا تھا۔ اس کے بعد جب چھپانے والا واپس آتا اور اشارہ کرتا، تو وہ پھرتی سے اوپر جاتا، اور بالعموم جلدی ہی کمرہ دریافت کر کے بسکٹ نکال لاتا۔ میکانکیت تو یقیناً یہی کہے گی، کہ بو نے اس کی رہنمائی کی۔ لیکن یہ گھر بہت بڑا تھا، اور اس میں بہت سے لوگ رہتے تھے۔ اس لئے یہ مختلف قسم کی بوؤں سے بسا ہوا تھا۔ تاہم یہ بتانا تو ناممکن ہے، کہ اس تمام کرتب میں اس کا ذہن کس طرح کام کرتا تھا۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ اس واقعہ سے انکار کرنا اپنی لیاقت کا خواہ مخواہ اظہار کرنا ہوگا، کہ اس میں تمام موقعہ و محل کا عقلی انکشاف شامل تھا، اور اس انکشاف کے لئے گھر، اور اس کے مختلف حصوں، کا اکتسابی علم ضروری تھا۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس انکشاف اور علم، اور ہمارے اس طرح کے انکشاف اور علم میں فرق کیا ہے؟

معلی اختبارات کا مفید ہونا مسلّم ہے، لیکن یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہئے، کہ یہ عقل

حیوانی کی حدود معین کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ عمل کے حالات طبعی حالات سے اس قدر مختلف ہوتے ہیں، کہ حیوان اپنی اعلیٰ ترین طاقتوں اور قوتوں کو بھی بہ روئے کار نہیں لا سکتا۔ بھڑوں پر عملی اختبارات کی کئی صدیاں گزر جائیں، اور ہم کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ ان میں سے ایک نوع اپنے سوراخ کے اوپر مٹی دبانے کے لئے کنکر ای استعمال کرتی ہے!

اس سلسلہ میں میں البرفلڈ[1] کے گھوڑوں، اور دیگر حیوانات کے ایسے ہی کردار کی مثالوں کا ذکر کروں گا۔ یہ مثالیں ان لوگوں کی تنبیہ کے لئے ہیں، جو عقل حیوانی کی تقلیل کرتے ہیں[2]۔ ان مثالوں کی توجیہ تو بہت مشکل اور متنازع فیہ ہے، لیکن ان سے کم از کم اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے، کہ گھوڑے ہیں اور اکی تمیز کا اتنا اعلیٰ درجہ ہوتا ہے، کہ جس کو ماہرین نفسیات میں سے وہ لوگ بھی معلوم نہ کر سکے، جو اس کے سب سے گہرے دوست ہیں۔

اغلب یہ ہے، کہ صرف اعلیٰ حیوانات افرادِ اشیاء میں، بحیثیت افرادِ اشیا، تمیز کرنا، اور ان کی شناخت کرنا، سیکھ سکتے ہیں۔ جبلی ادراک جو ہراً اشیا کی تمیز ہے، بحیثیت اس کے یہ اپنی صنف، یا نوع، کی نمائندگی کرتی ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ جو حیوانات کہ ایک رفیق زندگی کے ساتھ تمام عمر کاٹ دیتے ہیں، اور جو حیوانات کہ اپنے گھونسلوں، یا گھروندوں کے ماحول کے ساتھ اکتسابی مانوسیت کی رہنمائی میں اپنے گھونسلوں، یا گھروں،

---

[1] Elberfeld

[2] ایک گھوڑے کے متعلق تو کہا جاتا ہے، کہ وہ کافی پیچیدہ حساب کے سوالات حل کر لیا کرتا تھا، اور اپنے جوابات کا اظہار زمین پر پاؤں مار مار کر کیا کرتا تھا۔ پروفیسر سٹمپف (Stumpf) اور اس کے شاگردوں کا خیال ہے، کہ گھوڑے کا یہ کرتب اس بات پر موقوف معلوم ہوتا ہے، کہ وہ تماشائیوں کی غیر ارادی خفیف حرکات کو معلوم کر لیتا تھا۔ البرفلڈ کے ھر کرال نے چند گھوڑوں کو اس سے بھی زیادہ پیچیدہ سوالات حل کرنے سکھائے تھے، اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس کو اس میں بہت کامیابی ہوئی۔ لیکن اکثر محققین ان گھوڑوں کے اس کرتب کی توجیہ اس اصول پر نہ کر سکے، جس نے انہوں پہلے گھوڑے کے کرتب کی تھی (مصنف)

کی طرف واپس آتے ہیں، وہ افراد اشیا کو بحیثیت افراد اشیا، شناخت کرنا اور ان میں تمیز کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ عقلمند کتا اشخاص و اشیا کی بڑی تعداد کی شناخت، اور ان میں تمیز کر سکتا ہے۔ یہ شناخت ابتدائی تصدیق پر دلالت کرتی ہے، اور یہ تصدیق اس وقت صریحی ہو جاتی ہے، جب یہ حیوان فعل صادر کرنے سے قبل حالت تذبذب میں رہتا ہے۔ مثلاً میں اپنے باغ کے دروازے میں داخل ہوتا ہوں، اور دیکھتا ہوں، کہ میرا کتا دروازے کے سامنے کوئی ساٹھ گز کے فاصلے پر پڑا سو رہا ہے۔ میری آہٹ پا کر وہ اٹھتا ہے، اور بھونکنا شروع کرتا ہے، گویا وہ مجھے اجنبی اور غیر سمجھتا ہے، اور کاٹنے کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ اب اگر میں اس کا نام لے کر نہ پکاروں، یا کوئی اور ایسی حرکت نہ کروں، جس سے وہ مجھ کو پہچان لے، تو جب وہ مجھ سے کوئی بیس گز کے فاصلے پر رہ جاتا ہے، اس کا انداز بالکل بدل جاتا ہے۔ اب وہ دوست بن کر میری طرف آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کتے کی بصری تمیز اتنی تیز نہیں ہوتی، جتنی کہ انسان کی۔ جب وہ میرے قریب آتا ہے، تو اس کے کردار میں عیاناً دو مختلف حالتوں کا اختلاط و تبادل نظر آتا ہے۔ ایک حالت تو معاندانہ ہوتی ہے، اور دوسری مخالفانہ و موالفانہ فرمانبرداری کی۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد اچانک اس کا تذبذب ختم ہو جاتا ہے، اور وہ نہایت گرمجوشی کے ساتھ میرا خیر مقدم کرتا ہے۔ اگر میں یہی اختبار ہلکی روشنی میں کروں، اور آواز بدل کر اس کا نام پکاروں تو اس کی حالت تذبذب اور طول کھینچ سکتی ہے۔ اب اس صورت میں اس کا خاتمہ صرف اس وقت ہوتا ہے جب اس کی ناک میرے قریب آتی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ہم اس بات سے کس طرح انکار کر سکتے ہیں، کہ اس کا یہ کردار ہمارے اسی قسم کے کردار سے مشابہت تامہ رکھتا ہے۔ جب اپنے کسی دوست کو پہچاننے میں ہم کو دقّت پیش آتی ہے، تو کیا ہماری حالت بھی بالکل ایسی ہی نہیں ہوتی؟ ہم بھی آگے بڑھنے میں تذبذب کرتے ہیں، اور ہمارے دل میں بھی شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ ہماری مثال میں یہ تمام کیفیت ایک فعل تصدیق کی وجہ سے معین شناخت، اور استقبال میں بدل جاتی ہے۔ ممکن ہے، کہ ہم اپنی تصدیق کو با این الفاظ بیان کر دیں کہ "ہائیں تم ہو!" اور یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ الفاظ ہمارے منہ سے صراحتہً نہ نکلیں۔ بعض اوقات اس تصدیق

سے قبل ایک سوالیہ جملہ ہوتا ہے جو "کون ہے زید!" کی صورت اختیار کرتا ہے۔ لیکن اکثر حالات میں یہ سوال الفاظ میں نہیں کیا جاتا، بلکہ جو شخص کہ سامنے کھڑا ہے اُس کا مشتبہ نظروں سے معائنہ کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اچانک تصدیقِ شناخت حاصل ہو جاتی ہے۔ موخر الذکر صورت میں ہماری ذہنی حالت بالکل کتے کی اس ذہنی حالت کے مشابہ ہوتی ہے جب وہ مجھے ذرا تذبذب و تامل کے بعد پہچانتا ہے +

تصدیق استدلال کی ابجد ہے، اور اگرچہ استدلال کے پورے معنوں میں آزادی کے ساتھ کام کرنے والا تخیل، اور زبان کا استعمال بھی شامل ہے، تاہم ادراکی سطح پر بھی ابتدائی استدلال موجود ہوتا ہے۔ استدلال کی جوہری خصوصیت ہے، کہ یہ ایک شئے کے کسی ایسے پہلو یا اس کی کسی ایسی صفت کا ردعمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ شئے ہمارے حالیہ مقصد کے لئے کار آمد اور مناسب نظر آتی ہے۔ ذہنی سلسلہ میں بندروں Apes سے نچلے درجہ کے حیوانات میں کسی ایسے کردار کی طرف اشارہ کرنا مشکل ہے، جس سے استدلال مدلول ہوتا ہو۔ لیکن جب ایک بندر مختلف اشیا، مثلاً لمبی لمبی لکڑیاں، رسے وغیرہ کا استعمال کرتا ہے، تاکہ ایک چیز کو اپنی طرف کھینچ سکے، تو وہ ادراکی استدلال کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ حیوان ان مختلف و متنوع اشیا کی اس مشترک صفت کی شناخت کر لیتا ہے، اور اس کا جواب دیتا ہے، جس کی وجہ سے یہ تمام اشیا باوجود اپنے تمام اختلاف کے، اس حیوان کے لئے کار آمد ہوتی ہیں۔ ہماری مراد ان کی اس صفت سے ہے، کہ یہ کم و بیش وزنی، نرم، اور قابل استعمال، ہوتی ہیں۔ اعلیٰ بندروں میں ابتدائی استدلال کی یہ شہادت اکثر دکھائی دیتی ہے +

حیوانات میں تخیل

حیوانات کے کردار کا بڑا حصہ ادراک، یعنی ان ارتسامات کی شناخت، کے زیر اثر شروع ہوتا ہے، اور یہی ان کے کردار کی رہنمائی کرتا ہے، جو ان کے آلاتِ حس پر مرتسم ہوتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دینا آسان نہیں، کہ حیوانات کس

حد تک ان اشیاء پر فکر کر سکتے ہیں، یا کردار کو ان کے مطابق بنا سکتے ہیں، جو ان کے حواس کے سامنے موجود نہیں؟ لیکن اس میں مشکل ہی شبہ کیا جائے گا، کہ اعلیٰ حیوانات میں یہ قابلیت بحد وافر موجود ہوتی ہے۔ غیر موجود، یا بعید، اشیاء پر فکر کرنے کے عمل، یا اس کی قابلیت، کے لئے تخیل تمام ترین اصطلاح ہے۔ جب ایک حیوان مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے گھر کی طرف سفر کرتا ہے، یا جب ایک کتا سو کر اٹھتا ہے، اور براہ راست اس مقام کی طرف جاتا ہے، جہاں اس نے ایک دن قبل ہڈی چھپائی تھی، یا جب ایک کتا بہت دیر تک اس دروازے کے سامنے کھڑا رہتا ہے، جس میں اس کا مالک داخل ہوا ہے، تو اس کردار کی توجیہ بغیر اس فرض کے ناممکن ہے، کہ وہ حیوان کسی طرح اپنے گھر، یا اپنی ہڈی، یا اپنے مالک، کے متعلق فکر کرتا ہے، یا ان کو اپنے تخیل میں لاتا ہے۔ ایک خوابیدہ کتے کا کردار اکثر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے، کہ وہ شکار کا خواب دیکھ رہا ہے +

پروفیسر ڈبلو، ایس، ہنٹر نے اس بات کی نہایت نادر اور اور صحیح تحقیق کی ہے، کہ گزشتہ، یا غیر موجود، احساسی ادراکات کہاں تک حیوانات اور انسان کے چھوٹے چھوٹے بچوں، کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔ اس اختبار کے معمول نے چند اعادوں کے بعد ایک بکس کے تین خانوں میں سے کسی ایک ایسے خانے میں سے خوراک کو حاصل کرنا سیکھ لیا، جو اور خانوں سے اس بات میں مختلف تھا، کہ اس میں روشنی ہوتی تھی۔ اب وہ معمول پکڑ لیا جاتا تھا، اور روشنی کے ظاہر ہونے کے کچھ عرصہ کے بعد اس خانہ کی طرف روانہ کیا جاتا تھا (یہ عرصہ مختلف اختبارات میں مختلف ہوتا تھا) اس طرح ثابت یہ ہوا، کہ اگر یہ عرصہ ایک خاص کثیر ترین مدت سے متجاوز ہوتا تھا، تو معمول کی ہر نوع براہ راست اس خانے تک نہ پہونچتی تھی۔ چنانچہ چوہوں کے لئے یہ عرصہ دس ثانیوں کا تھا، کتوں کے لئے پانچ منٹ کا، اور انسان کے بچوں کے لئے، ان کے عمروں کے مطابق، یہ عرصہ بہت لمبا ہوتا تھا۔ کوئیلر نے مندرجہ ذیل مشاہدات بیان کئے ہیں:۔ اس نے ایک سیب ریت میں دبا دیا، اور اوپر سے ریت کو ہموار کر دیا گیا۔ ایک شمپینزی اپنے پنجروں میں بیٹھا ہوا اس کی تمام حرکت کو بغور دیکھ رہا تھا۔ مختلف وقفوں، جن

میں سے طویل ترین ایک گھنٹے کا تھا کے بعد پنجرے میں ایک لکڑی ڈالی گئی۔ شمپینزی نے لکڑی اٹھائی، اور پنجرے کے ڈنڈوں کے درمیان میں سے اس کو نکال کر وہ مقام کھودنا شروع کیا جہاں سیب دبایا گیا تھا۔ اس طرح اس نے وہ سیب حاصل کر لیا۔ بعد کے اختبارات میں ان کو اس مقام پر لایا گیا، جہاں سولہ گھنٹے قبل انہوں نے سیب دبائے جاتے دیکھا تھا۔ اکثر مثالوں میں وہ براہ راست اس مقام پر پہونچے، اور سیب کھود لائے۔ ان اختبارات میں ضروری باتوں کا خاص خیال رکھا گیا تھا۔ لیکن ان سب سے یہی ثابت ہوا، کہ حافظہ نے ان حیوانات کی اس مقام، اور طرز عمل، کی طرف رہنمائی کی، جس کا انہوں نے مشاہدہ کیا تھا۔ اس بات سے انکار کرنا اپنی لیاقت کا خواہ مخواہ اظہار کرنا ہوگا، کہ جب انہوں نے صحیح مقام پر ریت کھودنا شروع کیا ہے، تو ان کے دل میں یہ خیال موجود تھا، کہ سیب اسی مقام پر دفن ہے +

حیوانات کے تخیل کی اکثر ایسی مثالیں اس مانوسیت پر منحصر معلوم ہوتی ہیں، جن کا اکتساب فرد حیوان نے کیا ہے۔ لیکن چند مثالوں میں ہم یہ فرض کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ غیر موجود شئے پر فکر کرنے، یا اس کو تخیل میں لانے، کی قابلیت خلقی ذہنی ترکیب کی صورت میں پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔ ایک پیچیدہ چیز کا ایک ایسے نقشے کے مطابق، جو اس نوع میں مشترک ہے، اور اس چیز کی سابق واقفیت کے بغیر، بنانا ایسی ہی مثال ہے۔ چنانچہ مکڑیاں اسی طرح اپنے جالے تنتی ہیں۔ پھر بعض پرندوں، مثلاً بیا، کا پیچیدہ اور نفیس گھونسلا بنانا بھی اسی عنوان کے تحت آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ بیا کے بچے اس گھونسلے میں پیدا ہوتے، اور بال و پر نکالتے ہیں، جس کی طرح کا گھونسلا ان کو بعد میں بنانا ہے، تاہم یہ فرض کرنا بہت مشکل ہے، کہ اس گھونسلے کی خاص ساخت محض روایتی اور رسمی ہے، اور یہ کہ یہ بچے اس گھونسلے کی ساخت کا مطالعہ اس غرض کو پیش نظر رکھ کر کرتے ہیں، کہ کچھ ماہ بعد ان کو بھی اس طرح گھونسلا بنانا ہے۔ تاہم یہ متبادل خیالات ہیں۔ یہاں اضطرارات کے محض سلسلے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ حیوان اپنی نوع کے خاص نمونے اور شکل کو حاصل کرنے میں اپنے کام کو مختلف طریقوں سے حالات

وقت کے مطابق بناتا ہے۔ وہ جانتا ہے، کہ گھونسلوں کے اتفاقی نقائص کا کیا علاج ہے، اور یہ کہ اس غیر معمولی مواد، اور ان غیر معمولی حالتوں، کا استعمال کس طرح ہو سکتا ہے، جو رونما ہوتی ہیں +

ان صفحات میں میں عالم حیوانی میں ذہنی وظائف کے ارتقا پر بحث نہیں کر سکتا۔ میں چلتے چلتے اس عقیدہ پر زور دوں گا، کہ جبلت اور عقل نہ تو ارتقا کے دو متباعد راستے ہیں، نہ ارتقا کے دو مختلف مدارج۔ برعکس اس کے یہ ہر ذہنی زندگی کے دو پہلو ہوتے ہیں، جن کو ہم تجریدی کی مدد سے ممیز کرتے ہیں۔ ایک عام خیال یہ ہے، کہ جبلی کردار "غیر شعوری" ہوتا ہے، اور عقلی کردار "شعوری"۔ اس خیال کے لوگ سوال کرتے ہیں، کہ ارتقا کے کس درجہ پر عقل یا "شعور" نے غیر شعوری جبلت کی بیخ کنی، یا اس کو متغیر، کرنا شروع کیا؟ چنانچہ پروفیسر ایس، جے، ہومن اپنی کتاب The Evolution of Animal Intelligence میں لکھتا ہے:۔ "اس وقت تخمیناً بھی یہ نہیں بتایا جا سکتا، کہ ارتقا کے کس درجے پر عقل سب سے پہلے ظاہر ہوتی ہے۔ اس میں البتہ شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جبلت ایک دفعہ نہیں، بلکہ کئی مرتبہ، عقل سے بدل چکی ہے۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ اعلیٰ درجہ کے Mollusca کی عقل بلحاظ اہلیت Anthropods کے عقل سے بے نیاز ہے، اور ریڑھ دار جانوروں کی عقل کی ترقی دیگر جماعتوں کی عقل کی ترقی پر موقوف نہیں۔ پھر خود Anthropods میں بھی اغلب یہ ہے کہ Arachnids کی عقل اور کیڑوں کی عقل بلحاظ اہلیت مشترک نہیں۔ ممکن ہے، کہ ان دو بڑی جماعتوں میں بھی عقل علیحدہ علیحدہ اس کردار سے پیدا ہوئی ہو، جو خالصتہً جبلی قسم کا ہے"۔ اس تنگدل ارتقائیت میں میکنزم کے اس عقیدہ کی بہت بو آتی ہے، کہ متعلقہ ساختوں کے ایک غیر مخصص درجہ پیچیدگی پر پہونچ جانے کے بعد میکانکی اضطرارات کی ترکیب و باز ترکیب سے "شعور" پیدا ہوا۔ اس غلط اشارہ پر عمل کر کے ذہن کے ارتقا کو ہم کبھی بھی نہ سمجھ سکیں گے۔ میں نے اپنے قارئین پر یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے، کہ ادنیٰ ترین حیوانات کے کردارت بھی ذہن کے مبادی پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ کہ ہم مقصدی کردار کو میکانکی اعمال

میں سے پیدا نہیں کرسکتے' کیونکہ ان دونوں میں بُعدالمشرقین ہے۔ انجام کار ثابت کیا جاسکتا ہے' کہ دونوں اعمال ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ لیکن زیادہ احتمال اس کا ہے' کہ غیر عضوی فطرت کے اعمال مقصدی ثابت ہوں گے' نہ یہ کہ حیوانات کا کردار خالصتہً میکانکی ثابت ہوگا۔ اس وقت تک تو ایک قسم کے اعمال کو دوسری قسم میں تحویل کرنے کی تمام کوششیں بے ثمر رہی ہیں۔ اس وقت میکانکی عمل' اور مقصدی کردار' دونوں تخیلات مفید' بلکہ فی الواقع ناگزیر' اور اس لئے صحیح ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے دائرہ عمل میں مساوی طور پر اساسی بھی معلوم ہوتا ہے۔

باب ہفتم

طبعی انسان کا کردار

ہم عام طور پر طبعی اور مصنوعی کا مقابلہ کیا کرتے ہیں۔ اگر ہم ان کے تقابل پر غائر نظر ڈالیں، تو ہم کو معلوم ہوگا کہ مصنوعی یعنی وہ جو صنعت کی پیداوار ہے، فکر، حسیت اور فعل کی مجتمعہ روایات کے استعمال کا نتیجہ ہوتی ہے، اور یہی روایات انسانی تمدن کے مختلف مدارج کو مستحضر کرتی ہیں۔ ہر فرد انسانی کا فطری نشو و نما ان روایات سے بہت گہرا اثر قبول کرتا ہے۔ جو جسم کہ ہم کو اپنے اسلاف سے ورثہ میں ملتا ہے، وہ دیگر ابنائے جنس، خصوصاً اپنے بزرگوں کے ساتھ میل جول سے بہت متغیر ہو جاتا ہے، اور خود ان بزرگوں کا جسم بھی اسی طرح ایک خاص سانچے میں ڈھلتا ہے۔ ہم پر روایات کا وسیع اثر اس زبان سے ظاہر ہوتا ہے، جس کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ یہ زبان تقریباً تمام کی تمام ان روایات سے بنتی ہے، جن کو ہم نے اپنے اندر جذب کر رکھا ہے، اور اسی زبان کے استعمال پر ہماری اعلیٰ قابلیتوں کا نشو و نما منحصر ہوا کرتا ہے۔

یہاں ایک ایسی چھوٹی سی جماعتِ انسانی کی زندگی کو تصور کرنا مفید ہوگا، جس پر انسانی روایات نے کوئی اثر نہیں کیا ہے۔ اس قسم کی جماعت حقیقۃً تو غالباً موجود نہیں، لیکن اصولاً اس کو متصور کرنا ناممکن نہیں۔ اختبار کی غرض سے ایسی جماعت کو پیدا کرنا نفسیات کے لئے بے انتہا فائدہ بخش ہوگا بشرطیکہ اس اختبار پر کوئی

اخلاقی اعتراض نہ ہوتا ہو۔ لیکن اگرچہ یہ اختبار فی الواقع نہیں کیا جا سکتا، تاہم تخیل میں اس کو کرنا بھی ہمارے لئے مفید ہوگا۔ اس طرح کرنے سے امید ہو سکتی ہے کہ ہم انسانی اور حیوانی کردار کی لازمی مشابہتوں کو معلوم کر لیں گے، اور تخیل میں اس بہت چوڑی خلیج کو پاٹ دیں گے، جو ادنیٰ ترین معلومہ انسان اور اعلیٰ ترین حیوان کے درمیان حائل ہے، اور جو روایتی علم، عقاید، اور حاسات کے اس ذخیرہ کا نتیجہ ہے، جس کو ابتدائی انسانی جماعتوں نے جمع کیا ہے۔ اس جماعت کے ارکین طبعی مرد، عورتیں، اور بچے کہے جا سکتے ہیں۔ اس قسم کا طبعی مرد کس قسم کی مخلوق ہوگا؟ یہ ایک طرف تو وحشی ترین انسانوں، اور دوسری طرف اعلیٰ حیوانات، سے کن باتوں میں مختلف ہوتا ہے؟ موگلی ان تمام احساسی قابلیتوں سے متمتع ہوگا، جن سے کہ ہم متمتع ہوتے ہیں، اور جن اشیاء سے وہ اپنی جبلتوں کی بدولت سروکار رکھتا تھا، ان کے تعلق سے اس کی ادراکی تمیز بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگی جیسا کہ اکثر وحشیوں کی ہوا کرتی ہے اس میں بھی وہی جبلتیں ہوں گی، جن کے متعلق ہم یہ فرض کرنے کے وجوہ دیکھ چکے ہیں، کہ وہ تمام اعلیٰ عقولی دودھ پلانے والے جانوروں میں مشترک ہوتی ہیں۔ وہ بھی مختلف اشیا و مواقع کے ادراک پر اپنی جبلتوں کے طبعی غایات کے حصول کی ہیجانا کوشش کرتا ہے۔ اس کو بھی اپنی جبلتوں کی اشتہاؤں اور "طلبوں" اور ان جذبی تحریکات، کا تجربہ ہوتا ہے، جو ان جبلتوں کے لئے مخصوص ہیں۔ ہیجانی کوششوں کی کامیابی پر اس کو بھی خوشی یا تشفی ہوتی ہے، اور ان کوششوں میں ناکامی، یا ان میں رکاوٹ پر افسوس، اور عدم تشفی، کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ سب باتیں تو اس میں ہونگی، لیکن زبان کے نام سے چند جذبی چیخوں اور آوازوں اور چند اشاروں کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔

اگر ہم کسی ایسے شخص سے دوستی کریں، اور اس کے کردار کا مطالعہ کریں، تو اس مطالعہ کی تشریح و تاویل کا ہمارے پاس سوائے اس ذریعہ کے اور کوئی ذریعہ

؎ کپلنگ (Kipling) نے موگلی (Mowgli) کے نام سے ایک ایسے ہی طبعی انسان کو اپنی کتاب Jungle Tales میں بیان کیا ہے۔ میں نے یہ نام اسی سے لیا ہے (مصنف)

نہ ہوگا جس سے کہ ہم حیوانی کردار کی تشریح و تاویل کرتے ہیں، پھر ہماری تشریح و تاویل بھی اس تشریح و تاویل کے مقابلے میں کچھ ذرا ہی زیادہ یقینی اور مکمل ہوتی ہے، جو ہم ایک عقلمند کتے کے کردار کی کرتے ہیں۔ اس کے کردار اور اعلیٰ حیوانات کے کردار میں بڑا فرق یہ ہوگا کہ یہ زیادہ تر ان اشیاء کے مطابق ہوگا، اور ان کی طرف اشارہ کرے گا، جن کا پہلے کسی وقت اوراک ہوا تھا، لیکن جو اس وقت حواس کے سامنے نہیں، اور وہ مواقع و حالات اس کی رہنمائی کریں گے، اور اس سے مدلول ہوں گے، جن کا پہلے کسی وقت تجربہ ہو چکا ہے، اور جن کے آئندہ تجربے کی کوئی امید نہیں۔ غالباً ہم کو معلوم ہوگا، کہ وہ ذخیرہ خوراک، اور چند مادی مملوکات، مثلاً چند کھالوں، ان گھر، برتنوں اور اوزاروں، کا مالک ہے، اور ان کی جان کے برابر حفاظت کرتا ہے۔ ان کو وہ بمشکل ہی اپنے مقاصد کے مطابق بناتا ہے، بلکہ دراصل ان کا انتخاب وہ صرف اس لئے کرتا ہے، کہ ان سے اس کی مطلب برآری ہوتی ہے۔ پھر کسی پہاڑ کی کھوہ میں غالباً اس کا گھر بھی ہوگا جس میں وہ اور مردوں اور عورتوں کے ساتھ حصہ دار ہوگا۔ پھر وہ ایک خاص عورت کے ساتھ محبت و الفت کا اظہار بھی کرے گا، اور یہ عورت اس کے بچوں کی ماں ہوگی۔ لیکن ہم وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہ سکتے، کہ وہ ان بچوں میں خاص دلچسپی رکھے گا، ان کی حفاظت کرے گا، اور کھلائے پہنائے گا، ان کی انیسی ملکیت کا دعویٰ کرے گا، اور ان سے اس فرمانبرداری و تابعداری کا امیدوار رہے گا، جن کی وجہ سے وہ اس کے ابنائے جنس کے بچوں سے متمیز ہو جائیں گے۔ جو اشارہ کہ اس کا کردار اشیاء بعیدہ کی طرف کرتا ہے، اس کی وسعت سے ہم یہ نتیجہ نکالیں گے، کہ اس قسم کی اشیاء پر اس کی غور و فکر کرنے کی قابلیت، یعنی اس کا تخیل، کسی اور حیوان کے تخیل کے مقابلے میں، بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس کا کردار گزشتہ تجربات کے مطابق مستقبل کی زیادہ پیش بینی پر دلالت کرے گا، اور یہ کہ آئندہ واقعات و حادثات کی روک تھام، اور ان کی تیاری کی غرض سے وہ اپنے فعل کی زیادہ دور رس سکیم تیار کرے گا۔ اس کے علاوہ اس سکیم پر عمل کرنے میں وہ اور اس کے ساتھی ایسا ہوشیار اور متنوع تعاون کریں گے کہ کوئی اور دودھ پلانے والا جانور نہیں کر سکتا۔ اس ثابت ہوگا، کہ یہ سب اشاروں اور محدود فہرستِ الفاظ کی مدد سے ایک دوسرے کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ +

خواہش

موگلی میں تخیل کی اعلیٰ طاقت کا انکشاف اس طرح بھی ہوتا ہے، کہ وہ زیادہ خود مختار ہوتا ہے، افعال و اعمال کو خود شروع کر سکتا ہے، اور اپنی کوششوں کو بہت لمبے عرصوں تک جاری رکھ سکتا ہے۔ حیوانی کردار کے سلسلوں میں سے تمام تو نہیں، لیکن اکثر سلسلے احساسی ارتسامات کی وجہ سے شروع ہوتے ہیں، اور اگر وہ شئے ہٹائی جائے، جس سے ایک خاص جبلی جواب پیدا ہوتا ہے، تو اکثر صورتوں میں ہیجان ہی مردہ ہو جاتا ہے، یا اس کی جگہ کوئی اور ہیجان لے لیتا ہے، جو کسی اور شئے کا پیدا کردہ ہوتا ہے[۱]۔ اگر کسی حیوان کو اس سلسلہ فعلیت سے منحرف کر دیا جائے، جو ایک احساسی ارتسام سے شروع ہوا ہے، اور اگر اس انقطاع کی مدت محض تھوڑی سی نہ ہو، تو پھر وہ حیوان شاذ ہی اس فعلیت کی طرف عود کرتا ہے، اور اگر کرتا ہے، تو صرف اس وقت جب یہ اپنے سامنے پھر اسی شئے کو پاتا ہے، جس سے وہ سلسلہ شروع ہوا تھا۔ لیکن ایک کتا وہ ہڈی کھود نکالتا ہے، جو اس نے ایک دن قبل دبائی تھی، درندے اپنے اس شکار کی طرف لوٹ آتے ہیں، جس میں سے انہوں نے کچھ دن قبل تھوڑا سا حصہ کھایا تھا، بھڑ اپنے اس سوراخ کی طرف واپس آتی ہے، جو اس نے تیار کیا ہے۔ اسی طرح شہد کی مکھی اس بکس کی طرف دوبارہ رخ کرتی ہے، جس میں کا کچھ شربت وہ پہلے لے جا چکی ہے۔ ان تمام مثالوں میں کردار یا کوشش کا وہ تسلسل دکھائی دیتا ہے، جو اس بات پر دلالت کرتا ہے، کہ وہ حیوان اس چیز سے دور ہٹ جانے کے بعد بھی اس پر فکر کرتا رہتا ہے، یا اس کو متخیل کرتا ہے، اور یہ کہ وہ اس پر صرف بحیثیت شئے کے غور نہیں کرتا، بلکہ اس کو ایک خاص مقام پر سمجھتا ہے۔ ایک بعید[۲] شئے کے لئے ایسا فعل اس حالت پر دلالت

---

[۱] اگر اشتہا قوی ہے، تو اس کا اظہار اس مبہم بلا غایت بے قراری میں ہوتا رہتا ہے، جو اشتہا کے لئے مخصوص ہے (مصنف)

[۲] یہاں اور اس کے بعد میں "بعید" کی اصطلاح سے مراد یہ لے رہا ہوں، جو شئے کہ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کرتا ہے جس کو ہم اپنے آپ میں خواہش کہتے ہیں۔ خواہش کی وسیع ترین معنوں میں تعریف
اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ ہیجان ہے جس کا رخ کسی شئے بعیدہ کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن
اس طرح تعریف کرنے سے اس میں وہ تنفری خواہشات بھی شامل ہو جاتی ہیں جو بالعموم
نفرت کہلاتی ہیں۔ اگر مجھے کوئی قریبی خطرہ یا کوئی خوفناک چیز مثلاً ایک جنگلی جانور
یاد آئے کہ جس کا میں ادراک نہیں کر سکتا تو بھی مجھ میں بھاگ جانے اور چھپ جانے
کا ہیجان پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک تنفری خواہش ہے۔ محدود ترین اور اصلی معنوں میں
خواہش کی دلالت یہ ہے کہ کسی چیز کا تخیل ہم میں ایک ہیجانِ فعل کا باعث ہوتا ہے
لیکن کوئی طبعی، اخلاقی، یا عقلی رکاوٹ اس فعل کے صدور میں مانع آتی ہے یا اس کو
معطل کر دیتی ہے۔ مثلاً میں خوراک حاصل کرنے کی خواہش کرتا ہوں لیکن میں مقید ہوں
یا میں یہ جرارت کرنے ڈرتا ہوں یا مجھے علم ہے کہ خوراک تک میری کسی طرح بھی
رسائی نہیں ہو سکتی۔ اغلب یہ ہے کہ حیوانات کو ان معنوں میں خواہش کا تجربہ نہیں
ہوتا لیکن ادنیٰ معنوں میں یعنی کسی بعید شئے کی طرف، یا اس کے تعلق سے کوشش
کی حیثیت سے اس کا تجربہ ان کو اکثر ہوتا ہے۔ بالفاظ دگر جس حیوان میں کہ کوئی
جبلی ہیجان پیدا ہوتا ہے وہ اپنے فعل کو اس وقت بھی نہیں روکتا جب اس ہیجان
کی شئے بعید ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس کا یہ ہیجان غالباً ہمیشہ اپنے آپ کو کسی نہ کسی فعل
میں ظاہر کر دیتا ہے۔ اس لحاظ سے ہمارا طبعی انسان حیوانات پر فائق ہوگا۔ اس
میں اعلیٰ صورت کی خواہش موجود ہو گی یعنی وہ کسی بعید شئے کی طرف جانے یا اس
سے دور بھاگنے کا ہیجان محسوس کرے گا اور اپنے فعل کو روک دے گا۔ فعل کا یہ رکاؤ اس
کے ترقی یافتہ تخیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہمارا یہ نتیجہ غیر معقول نہ ہوگا کہ اعلیٰ حیوان میں بعید خوراک
یا بعید خطرہ کو تخیل کرنے کی قابلیت ہوتی ہے اور جب وہ ان میں سے کسی پر فکر کرتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "بعید" ہے وہ حواس کے دائرہ سے خارج ہے اس لفظ کی اس تخصیص سے
ہماری نفسیاتی اصطلاح کی ایک نہایت تکلیف دہ کمی پوری ہوتی ہے۔ پھر لفظ "حاضر" میں اس کی
ضد کے طور پر استعمال کروں گا اور اس سے وہ اشیا مراد لوں گا جو حواس کے سامنے
موجود ہیں یا ان پر اثر کرتی ہیں (مصنف)

تو اسی کے مطابق اس کا ہیجان فعل کی صورت میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ لیکن طبعی انسان بعید
خوراک اور بعید خطرے کو ایک ہی جگہ، اور ایک وقت، موجود متخیل کر سکتا ہے۔ اس طرح
اس کو خوراک کی خواہش ہوگی، لیکن جو فعل کہ اس خواہش کا نتیجہ ہے، وہ خوف کے ہیجان،
یا جیسا کہ ہم بالعموم کہا کرتے ہیں، حفاظت کی خواہش کی وجہ سے معطل ہو جائے گا، یا رک
جائے گا۔ یہاں فعل کی تعطیل اس حالت میں ہے، جب کہ ہیجانِ فعل اس خواہش کی
صورت میں برابر کام کر رہا ہے، جو اس کی شئے کے تخیل کی وجہ سے زندہ ہے۔ یہی تعطیل
فعل تمام اعلیٰ عقلی فعلیت، یعنی پورے اور مروج معنوں میں تفکر، کی لازمی شرط ہے۔

خواہش اور تخیل

اب ہمارا طبعی انسان ایک طرف تو بعید خوراک کی خواہش کرے گا، اور دوسری
طرف بعید شے کے ڈر کی وجہ سے اپنے غار سے قدم باہر نہ نکالے گا۔ لیکن اس تمام عرصہ
میں وہ خوراک اور خطرناک شئے پر برابر غور کرتا رہے گا۔ وہ اپنی چشم تخیل سے دیکھے
گا کہ وہ مختلف احتیاطوں کے ساتھ اس خوراک کی طرف جا رہا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ مطلوب
خوراک کوئی شکار، مثلاً کوئی ہرن، ہو، جو صرف رات کے وقت، اور ایک خاص چشمے
کے کنارے، دستیاب ہو سکتا ہے، جہاں شیر بھی آتے ہیں، اور ہرن بھی۔ اب موگلی
اپنے غار میں بیٹھ کر ہرن کا بھی خیال کرتا ہے، اور شیر کا بھی۔ بھوک اس کو آگے کی طرف
دھکیلتی ہے، اور خوف پیچھے کی طرف کھینچتا ہے۔ وہ سوچتا ہے، کہ خطرے کے وقت وہ
چشمے کے کنارے پر کسی درخت پر پناہ لے سکتا ہے، جیسا کہ اس نے اس سے قبل بارہا
کیا ہے۔ اس کو خیال آتا ہے، کہ روز روشن میں جا کر درخت پر بیٹھ جانا چاہیے،
اور رات کے وقت شیروں کی طرف سے اطمینان کر کے نیچے اترنا چاہیے۔ وہ سمجھتا ہے کہ
اس طرح سے وہ بغیر خطرے میں پڑے، خوراک، حاصل کر سکتا ہے، لہذا وہ اس پر عمل
کرنا شروع کرتا ہے۔ وہ اس تمام کو ایک تجویز کی صورت دے سکتا تھا۔ اور
اگر وہ اس سے قبل بہت دفعہ اس قسم کی تجویزیں قائم کر چکا ہے، اور ان پر کامیابی
کے ساتھ عمل کر چکا ہے، تو آئندہ کسی مشکل کے درپیش آنے پر، وہ کم و بیش ارادۃً

ایک تجویز قایم کرے گا۔ اس طرح موگلی میں تجویز قائم کرنے یا عمل کرنے سے قبل طرز عمل پر غور و فکر کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔ حیوانات کو اگر کوئی دقت پیش آتی ہے اور وہ اس کو حل کرتے ہیں تو فعل کے دوران میں مختلف حرکتوں سے حل کرتے ہیں۔ وہ تجویز و سکیم قائم کرنے کے لئے غور و فکر نہیں کرتے، نہ وہ اس تجویز کے قائم کرنے کی غرض سے بیٹھ رہتے ہیں۔ اس ہی تجویز اور اس ہی مقصدی تدبر کی بدولت طبعی انسان حیوانات پر فوقیت رکھے گا۔ اگر اس کو دقت درپیش آئے گی تو یہ بہت سے متبادل طرز عمل سوچے گا اور جب اس کو کوئی ایسا طرز عمل نظر آئے گا جس سے وہ خطرے کا دفعیہ کر سکتا ہے تو اس تجویز کے مطابق عمل کرنا شروع کر دے گا۔ اب چونکہ اس کے پاس چند بے ڈھنگی چیخوں اور اشاروں کے سوا اور کوئی زبان نہیں لہذا اس کی تمام تجویزیں عینی اشیاء و مواقع تک محدود رہیں گی۔ لیکن یہ تجویزیں بھی تنازع للبقا میں اس کی بہت مدد کرتی ہیں[۱]

ابتدائی عواطف[۲]

ایک اور طریقہ سے بھی موگلی کے کردار میں حیوانی کردار سے زیادہ تسلسل اور زیادہ یکسانیت پیدا ہو سکتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتے کے سے حیوان میں ایک مخصوص جبلی ہیجان سے اس شئے کے جواب دینے کا میلان پیدا ہو سکتا ہے جس کی طرف سے وہ طبعاً بے اعتنا تھا۔ چنانچہ وہ چابک کے خوف سے بھاگنا یا کسی شخص یا کسی اور کتے سے دوستی کرنا سیکھ سکتا ہے۔ موگلی اپنے اعلیٰ تخیل کی مدد اور اپنے تجربے کے ذریعہ سے مختلف اشیاء کی طرف اس قسم کے دیرپا میلانات بہت آسانی اور جلدی سے اکتساب کر سکتا ہے۔ فرض کرو کہ وہ کسی گہرے غار کا راستہ

---

[۱] اس عینی تخیلی فکر پر میں نے زور صرف اس لئے دیا ہے کہ بعضوں کا خیال ہے کہ ہم الفاظ کا استعمال کئے بغیر فکر کر ہی نہیں سکتے (مصنف)

[۲] Rudimentary Sentiments

تلاش کررہا ہے۔ استعجاب کی وجہ سے وہ اس میں داخل ہوتا ہے، اور نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ وہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ روشنی مدھم پڑ جاتی ہے۔ اچانک اس کے کان میں ایک نہایت دہشت خیز آواز آتی ہے، اور وہ خوفزدہ ہوکر واپس بھاگتا ہے۔ اپنے مسکن پر پہونچنے کے بعد وہ اس واقعہ پر غور کرتا ہے۔ اس کا تخیل اسے سمجھاتا ہے، کہ یہ دہشت خیز آواز ایک ایسی چیز کی تھی، جو اسے پکڑ کر تباہ کرسکتی ہے۔ اس نامعلوم چیز کے خیال ہی سے اس کو ڈر لگتا ہے، لیکن استعجاب بھی پیدا ہوتا ہے۔ چند دنوں تک اس کو کسی قسم کا کوئی ضرر نہیں پہونچتا، تو وہ پھر اسی غار کی طرف جاتا ہے۔ وہ اس کے قریب پہونچتا ہے، اور اب کی حیرت پہلے سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کو ڈر بھی زیادہ لگتا ہے، لہذا ہر قدم پر وہ رکتا ہے، اور آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا، اور کان کھڑے کرکے سنتا ہے۔ وہ ذرا سی غیرمعمولی آواز، یا حرکت، پر بھاگنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کو کوئی حادثہ پیش نہیں آتا، اور ممکن ہے کہ ساتھیوں کے ہونے کی وجہ سے اس کی حیرت زیادہ ہو جائے، اور خوف کم۔ اب وہ پہلے کی نسبت اور آگے جاتا ہے، اور اس کو یہ دیکھکر خوشی ہوتی ہے، کہ یہاں ایک ٹھنڈے صاف پانی کا چشمہ ہے۔ یہاں وہ اپنی پیاس بجھاتا ہے۔ اس اکتشاف کے بعد جب وہ اس جگہ کو اپنی چشم تخیل کے سامنے لاتا ہے، تو اُسے صرف ڈر ہی نہیں لگتا اور تعجب ہی نہیں ہوتا، بلکہ اب اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس عجیب و غریب، اور دہشت زا چیز نے اس کو ایسی چیز دی جس کی اس کو بہت ضرورت تھی، یعنی صاف پانی کا ذخیرہ۔ اب وہ گلہ اور اس کے ساتھی اکثر اس مقام پر آتے ہیں، بلکہ اس کے قریب ہی رہنا سہنا شروع کر دیتے ہیں۔ وہ اس عجیب و غریب چیز کے سامنے اپنا سر عبودیت خم کرتا ہے، اور اپنے آپ کو حقیر سمجھتا ہے۔ لیکن جب وہ اس پر غور کرتا ہے، تو اس کو ڈر بھی معلوم ہوتا ہے، اور حیرت بھی ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ سمجھتا ہے، کہ یہ ایک ایسی چیز ہے، جو اس کی، اور اس کے ساتھیوں کی، بلا شرکت غیرے، ملکیت ہونی چاہئے۔ لہذا یہ سب مل کر راستہ پر پتھروں کی ایک دیوار کھڑی کر دیتے ہیں۔ پھر جب خشک سالی کے وقت یہ چشمہ برابر پانی دئے جاتا ہے، تو یہ اسی طرح متشکر ہوتے ہیں جیسا کہ وہ اس وقت ہوتے ہیں،

جب ان ہی میں سے کوئی اور شخص شکار مار کر ان کے سامنے لا رکھتا ہے، وہ چھوٹی چھوٹی قیمتی اشیا لاتے ہیں، اور اس غار میں رکھتے ہیں گویا وہ اس کے احسانوں کا بدلہ اتار رہے ہیں۔ اس طرح ہمارا طبعی انسان ایک مرکب قسم کی اور دیرپا حالت پیدا کرتا ہے، جس کو صحیح معنوں میں عاطفہ[1] کہتے ہیں۔ مذکورہ بالا مثال میں یہ ایک ابتدائی مذہبی عاطفہ، اور رعب کا عاطفہ ہوگا، جو تشکر کے ساتھ مل کر احترام کے عاطفہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے تخیل نے اس کو ایک ایسی چیز بہم پہونچائی ہوگی، جو اس عاطفہ کے تمام متنوع ہیجانات کا مرکز ہوگی۔ اس کے بعد جب کبھی وہ اس مقام کے قریب آئیگا، یا اس پر غور و فکر کرے گا، تو یہی مختلف ہیجانات اس میں پیدا ہوں گے، اور ان میں سے کوئی ایک حالات وقت کے مطابق، دوسروں کی بہ نسبت قوی تر ہوگا۔[2]

پھر فرض کرو، کہ جس چھوٹی سی جماعت میں ہمارا طبعی بڑھتا اور پلتا ہے، اسی میں ایک اور جوان مرد ہے، جو اس سے زیادہ طاقتور ہے، اور جو اپنی اس قوت کا جا و بیجا استعمال کرتا ہے۔ وہ موگلی کے حلق میں سے نوالہ نکال لیتا ہے، اور اس سے وہ شکار چھین لیتا ہے، جو اس نے اپنی جان کو جوکھوں میں ڈال کر مارا ہے۔ موگلی اس کی ان زبردستیوں سے نالاں ہے۔ اکثر اوقات ایسا ہوا ہے، کہ اس نے اپنے غصہ کا افعال میں اظہار کیا ہے، لیکن ہر مرتبہ یہ ظالم اس پر غالب رہا ہے، اور اس کو نہایت سخت سزا دی ہے۔ ایسے تلخ تجربات کے بعد ناممکن ہے، کہ موگلی کو اس کا خیال آئے، اور اس میں خوف اور غصہ پیدا نہ ہو۔ دور سے اس کی آواز یا اوروں کے منہ سے اس کا نام (بشرطیکہ ان طبعی انسانوں میں نام رکھنے کا رواج ہو) سننے یا کسی وقت اس کا خیال کرتے ہی سے یہ دونوں جذبات، اور وہ جبلی ہیجانات پیدا ہو جاتے ہیں، جو ان جذبات کے لئے مخصوص ہیں۔ جب یہ ظالم آنکھوں سے دور ہوتا ہے، تو غصہ کا ہیجان غالب ہوتا ہے، اور موگلی خیال کرتا ہے کہ اس نے اس ظالم پر حملہ کر کے اس کی تکا بوٹی کر دی ہے۔ اور حملہ کرنے کا ہیجان رک جاتا ہے۔ موگلی کو اس ظالم سے نفرت ہوگئی ہے اور یہ نفرت

---

[1]۔ Sentiment دیکھو باب ہفدہم (مصنف)

[2]۔ چنانچہ میں نے ہندوستان کے ممالک متوسطہ کے پہاڑوں کے ایسے ہی غاروں میں دیکھا ہے، کہ سیاہ فام جنگلی پہاڑی لوگ ایک اسی طرح کے چشمہ کے کنارے تحفے تحائف جمع کرتے ہیں (مصنف)

مشتمل ہے اس بات پر، کہ جب کبھی وہ اس کا ادراک کرتا ہے، یا کسی اور طرح اس کو اپنے ذہن میں لاتا ہے، تو اس کو بہت جلدی خوف اور غصہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نفرت کا عاطفہ اب اس کی ذہنی ساخت کا حصہ بن چکا ہے۔ اس عاطفہ کی نشو ونما خوف و غصہ کی جبلتوں کے تاثری میلانات، اور اس میلان کے درمیانی رابطہ، کا کام دیتی ہے، جس کو اس فرد "ظالم" کی تمیز کرنے کو پہچاننے اور تخیل کرنے سے تعلق ہے، اور محض جس کی وجہ سے یہ تمام اعمال ممکن بنتے ہیں۔

اس طبعی انسان کی زندگی کے ایک اور پہلو پر غور کرو۔ جب موگلی جوان ہو جاتا ہے، تو وہ اس نوجوان عورت کی طرف کشش کا ایک نیا ہیجان محسوس کرتا ہے جس سے اس کی اتفاقاً ملاقات ہوئی ہے۔ اسی قسم کی ایک عورت اس کے غار میں رہتی ہے، کیونکہ اس کے والدین اس کو بچا بچا کے رکھتے ہیں، اور وہ خود بھی بہت شرمیلی ہے۔ جب موسم بہار طویل موسم سرما کی محنتوں اور مشقتوں کا خاتمہ کرتا ہے، تو یہ شہوانی اشتہا موگلی میں بہت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کے دل میں ایک لڑکی اپنا گھر کر لیتی ہے، اور خود موگلی کی خواہش اس لڑکی کو دل میں مقید رکھتی ہے۔ وہ اس کی گھات میں بیٹھتا ہے، اور جب وہ لڑکی چشمہ سے پانی بھر کر لوٹتی ہے، تو یہ اس کو روک لیتا ہے۔ اس پر یہ لڑکی چیختا اور مختلف اشارے کرنا، شروع کرتی ہے، اور بھاگ کر اپنے غار میں پناہ لیتی ہے۔ اگلے دن موگلی پھر اس کو اسی طرح روکتا ہے، لیکن اب وہ ذرا احتیاط سے کام کرتا ہے۔ وہ بخوبی جانتا ہے، کہ اس کی چیخوں کو سُن کر اس کا خونی حریف موقعہ پر آ جائے گا، لہذا وہ خوشامدانہ طرز اختیار کرتا ہے، اور ایک موٹا تازہ خرگوش اس کے قدموں میں ڈال دیتا ہے، جس کا اس نے اسی غرض سے شکار کیا تھا۔ اس طرح کی بہت سی ملاقاتوں کے بعد وہ لڑکی بلا خوف و خطر اس کے پاس چلی جاتی ہے، بلکہ اس کا خیر مقدم کرتی ہے۔ ایک دن ایک جنگلی حیوان سے لڑائی ان کی ملاقات میں خلل انداز ہوتی ہے۔ یہ لڑکی چیخ مار کر اس کی طرف آتی ہے۔ اس سے حفاظتی ہیجان ہیجان ہوتا ہے، اور یہ اپنی تمام طاقت خرچ کر کے اس جانور کو مار ڈالتا ہے۔ ایک اور دن جب یہ موگلی سے ملتی ہے، تو اس کی حالت یہ ہوتی ہے، کہ وہ موگلی کے ایک رقیب کے آگے آگے بھاگ رہی ہے۔ یہ حالت دیکھ کر موگلی کو غصہ آتا ہے، اور وہ

اس پر حملہ کر کے اس کو بھگا دیتا ہے۔ یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لڑائی میں وہ خود مغلوب ہو جائے، کیونکہ یہ رقیب بہت طاقتور ہے۔ اب موگلی زخمی اور کمزور ہو کر وہیں پڑا رہ جاتا ہے۔ وہ گھسٹ گھسٹا کر اپنے غار کی طرف آتا ہے، اپنے زخموں کی مرہم پٹی کرتا ہے، اور اس تمام دوران میں وہ لڑکی، اور وہ رقیب، اس کے ذہن کے سامنے رہتے ہیں۔ دو متنازع خواہشات اس کی جان کے "دوگونہ رنج و عذاب" بن جاتی ہیں۔ ایک طرف تو رقیب کو تباہ کر کے لڑکی کے مالک بن جانے کی خواہش ہے، اور دوسری طرف اس رقیب کا خوف (اس سے بچنے کی خواہش)۔ اس طرح غور و فکر کے بعد وہ ایک سکیم بناتا ہے، اور جب اس کی طاقت عود کر آتی ہے، تو وہ اس سکیم پر عمل کرتا ہے۔ وہ اپنے رقیب کے لئے اسی مقام پر گھات میں بیٹھتا ہے، جہاں پہلے اس سے لڑائی ہوئی تھی، اور پیچھے سے آکر اس کے سر پر ایسی چوٹ لگاتا ہے، کہ اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد موگلی پھر اس لڑکی کی طرف رجوع کرتا ہے، اور جلد ہی اس لڑکی کو اس غار کی طرف لے جاتا ہے، جو اس نے حال ہی میں دریافت کیا ہے۔ اس طرح یہ غار ان دونوں کا گھر بن جاتا ہے، اور ایک خاندان کی بنیاد پڑ جاتی ہے +

ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ طبعی انسان کچھ اس قسم کی زندگی بسر کرتا ہے، قبل اس کے کہ زبان، اوزار، اور مستقل اجتماعی روایات، اس کو حیوانی کردار کی سطح سے بہت اونچا کرتے ہیں۔ اس زندگی میں عقل، اصول، ضمیر اور فرائض سب کے سب غائب ہوتے ہیں۔ اس زندگی میں مسرت کی، مسرت کے خاطر، وہ تلاش نہیں ہوتی، جو الم کے اجتناب سے متغیر ہو جاتی ہے، نہ یہ زندگی زنجیری اضطرارات کا سلسلہ ہے۔ یہ جبلی ہیجان اور خواہش کی زندگی ہے، جس میں ہیجان اپنے آپ کو اکثر براہ راست فعل میں ظاہر کرتا ہے، لیکن کبھی کبھی یہ ان مشکلات کی وجہ سے رک جاتا ہے، جو فی الواقع درپیش آتی ہیں، یا جن کی پیش بینی کی جاتی ہے۔ پھر یہ ہیجان، خواہش کی صورت میں عمل کر کے، تخیلی تفکر کو باقی رکھتا ہے، اور یہ تفکر بعض اوقات فعل کی سکیم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو رفع مشکلات کے لئے بہت موزوں ہوتی ہے۔

ہم نہیں کہہ سکتے، کہ جس سطح پر ہم نے انسان کو فرض کیا ہے، اس پر وہ زیادہ تر درختوں پر رہتا تھا، یا زمین پر۔ نہ ہم اس کی طرز معاشرت اور طریق بود و باش

کی تفاصیل سے واقف ہیں۔ لیکن یہ تفاصیل، اور اس کی تمام عادات خواہ درختی ہوں، یا غیر درختی، اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا، کہ یہ اسی قسم کی زندگی تھی، جیسی کہ ہم نے متصور کی ہے۔ یعنی یہ اس قسم کی زندگی تھی، جو اُن جبلی ہیجانات کے تابع تھی، جو دیگر اعلیٰ ادود ہ پلانے والے جانوروں کے جبلی ہیجانات کے مشابہ تھے۔ ان دونوں کی طرز معاشرت میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ مقدم الذکر میں پیش بینی اور ربط ضبط زیادہ ہوتا ہے۔ یہ پیش بینی اور ربط ضبط نتیجہ ہوتے ہیں ان اشیاء کو متصور کرنے کی اعلیٰ قابلیت کا، جو بلحاظ زبان و مکان بعید ہوتی ہیں، اور جد و جہد کے اس تسلسل کا، جو مختلف اشیا کی طرف پائیدار تر عواطف کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ اجتماعی انسان کی زندگی بھی ان ہیجانات اور خواہشات کی وجہ سے باقی رہتی ہے، جو ان ہی جبلتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس انسان کی زندگی میں دو بڑے بڑے فرق ہوتے ہیں۔ (۱) مقدم الذکر روایتی علم کے بہت ذخیرہ کو استعمال کرنا سیکھ جاتا ہے۔ اور (۲) اور یوں کو دیکھ کر، ان کے احکام و اوامر کو سن کر، وہ بہت سے ایسے عواطف قائم کر لیتا ہے، جو اس کی جماعت کے لیے روایتی ہیں، یہ عواطف بہت سی اشیا کے متعلق مستقل اور دیرپا خیالات ہیں۔ ان اشیا میں وہ عینی اشیا بھی ہوتی ہیں، جن کو طبعی انسان جانتا ہے، اور وہ مجرد اشیا بھی، کہ جن پر صرف اجتماعی انسان زبان سے غور کر سکتا ہے، یا ان کو متصور کر سکتا ہے +

فعل انسانی کے تحریضی نظریے اور دیگر نظریات کا مقابلہ

ہم نے فعل انسانی کے متعلق بعض متبادل عقائد، یا نظریات، مثلاً نظریہ اضطرار، اور نظریہ مسرت و الم، پر غور کیا ہے، اور سب کو ناقص پایا۔ ہم نے فعل انسانی کے ایک اور عام طور پر مسلم نظریے، یعنی نظریہ تصوری حرکی[1]، کو بھی ضمناً ذکر دیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تمام افعال "تصورات" کے مظاہر ہوتے ہیں، اور یہ کہ ہر "تصور" بالطبع

---

[1] Ideo-motor theory

حرکت کا میلان رکھتا ہے۔ اس کو رد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ میں نے "تصور" کو ایک مبہم اور ابہام خیز اصطلاح کہ کر رد کیا ہے۔ لیکن اس نظریہ تصوری حرکی کی تردید میں کچھ باتیں ہم کسی اگلے صفحہ پر بیان کریں گے۔ نظریات فعل کی جانچ پرتال کو مکمل کرنے کے لئے میں یہاں مختصراً چند اور بنیادی عقاید کو بیان، اور ان پر "تنقید" کروں گا۔

بعض مصنفین یہ تو تسلیم کرتے ہیں، کہ حیوانات کے افعال زیادہ تر یا تمام تر جبلی ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک انسانی افعال کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا۔ یا وہ یہ مانتے ہیں، کہ انسان میں بعض بہت سادہ جبلتیں، مثلاً گھٹنوں پر چلنے، دوڑنے، بلندی پر چڑھنے، دودھ پینے، آوازیں نکالنے، وغیرہ کی موجود ہوتی ہیں، لیکن یہ لوگ اس کے کردار کی پیچیدہ صورتیں اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس کو وہ "خلقی انعطافات"[1] کہنا پسند کرتے ہیں۔ لیکن ان مصنفین نے ان "انعطافات" کی تعریف کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کی۔ اگر وہ یہ تکلیف گوارا کرتے، تو میرا خیال ہے، کہ ان کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ اس چیز کے ہم معنی ہیں، جس کو ہم نے جبلی رجحانات کہا ہے۔ "انعطاف" بہت ہی اچھا لفظ ہے۔ جبلی رجحانات کو "خلقی انعطافات" کہنے سے انکار کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں۔ اسی طرح انفراداً حاصل کئے ہوئے رجحانات کو، جن کو ہم نے عواطف کہا ہے، "اکتسابی انعطافات" کہنے میں بھی کوئی قباحت نظر نہیں آتی۔ ہم کو اعتراض، اور افسوس، اس بات پر ہے، کہ یہ لفظ انسانی اور حیوانی کردار کی جوہری مشابہت کو چھپانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ جو لوگ کہ انسان کی مختلف حرکی قابلیتوں کو جبلتیں سمجھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ اس کے پیچیدہ تر کردار کو "انعطافات" کی طرف منسوب کرتے ہیں، وہ اس غلط عقیدہ کی وجہ سے گمراہ ہوتے ہیں، کہ جبلت ایک محض حرکی مشین کے ہم معنی ہے۔ ان لوگوں سے ہمارا یہ سوال شائد بے جا نہ ہوگا، کہ وہ اعلیٰ دودھ پلانے جانوروں کے کردار کو کس صنف میں شامل کریں گے؟ یہ جبلت کا نتیجہ ہوتا ہے، یا "انعطاف" کا؟ اگر یہ "انعطافات" کا نتیجہ ہے، تو "انعطافات" اور جبلتوں میں کیا تعلق ہے؟ ایک خرگوش کسی آواز کی وجہ سے چونک کر اپنے سوراخ

---

[1] "Innate Propensitis"

کی طرف بھاگتا ہے، اور ایک کتا دشمن سے بچنے کے لئے اپنے گھر کی طرف رخ کرتا ہے۔ کیا مقدم الذکر جبلت کا اظہار کر رہا ہے، اور موخر الذکر "انعطاف"[1] کا؟ "خلوت پسند" بھڑ کا اپنے سوراخ کی طرف لوٹنا جبلت کی وجہ سے ہے، کہ "انعطاف" کے زیر اثر؟ کیا کبوتر کا کبوتری کے سامنے سینہ نکال کر چلنا، اور شہوانی اغراض کے لئے اور طریقوں سے اپنے آپ کو ظاہر کرنا جفتی کھانے کی جبلت کا نتیجہ ہے، اور ایک نوجوان انسان کی یہی تمام حرکتیں جماع کے انعطاف کا؟ ظاہر ہے، کہ یہ تفریق بالکل بے کار ہے، لہذا یہ اختیار نہیں کی جا سکتی۔ اگر ہم نوع انسانی کی نسبتہً غیر مخصص جبلتوں کو "خلقی انعطاف" کا نام دیں، اور کیڑوں کے بہت زیادہ مخصص "انعطافات" کو جبلت کہیں، تو ہم کو دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں کی بحث میں دقت پیش آتی ہے؛ کیونکہ ان کی جبلتیں بلحاظ تخصیص کیڑوں اور انسان کی جبلتوں کے بین بین ہوتی ہیں۔ کم مخصص اور زیادہ مخصص جبلتوں کے فرق بالکل تدریجی ہوتے ہیں +

فعل انسانی کا ایک اور نظریہ ہے، جو معلمین اخلاق کے ہاں بہت محبوب ہے۔ ان کا قول ہے، کہ ہمارے کردار کی اعلیٰ صورتیں عقل Reason کا نتیجہ ہوتی ہیں، اور ہمارے سادہ تر اور زیادہ ہیجانی افعال کو وہ اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں، جن کو وہ "ہوئے" "انعطاف" یا جبلت، کہتے ہیں، اور ان الفاظ کے ساتھ "ادنی" کی صفت شامل کرتے ہیں۔ ان کو ہمارے افعال کی ان سادہ تر صورتوں سے بہت زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی؛ اسی وجہ سے ان کو خواہ کسی طرح بیان کیا جائے، یا ان کی توجیہ کسی طرح کی جائے، وہ بالکل معارضہ نہیں کرتے۔ ان کی اغراض کے لئے صرف یہ کافی ہے، کہ عقل اعلیٰ ترین اصول فعل تسلیم کر لی جائے۔ ان میں سے بعض عقل کو ضمیر اور ارادہ کے ہم معنی سمجھتے ہیں۔ عقل، ضمیر اور ارادہ پر میں بعد کے کسی باب میں بحث کروں گا۔ یہاں میں صرف اتنا کہوں گا، کہ اگر ہمارے کردار کی پیچیدہ تر صورتیں، جن کو ہم اخلاقی جد و جہد کہتے ہیں، ان مجرد اصول کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، تو سادہ تر صورتوں

---

[1] Passion

کی تاویل کے مسئلہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اتنا البتہ ہوتا ہے کہ اس طرح ایک اور نیا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یعنی اب ہم کو کردار کی ادنیٰ صورتوں اور اُن اعلیٰ صورتوں میں تعلقات بیان کرنے پڑتے ہیں، جو بالکل مختلف اصول کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ میں یہ بھی کہونگا، کہ انسانی کردار کی ادنیٰ صورتوں میں بھی استدلال بہت اہم ہوتا ہے یہاں تک کہ جب ہمارا طبعی انسان کوئی سکیم بناتا ہے، تو وہ ایک سادہ طریقہ سے استدلال کرتا ہے۔ لیکن یہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورتوں میں اس کے افعال جبلی ہیجانات کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ برخلاف اس کے اس قول میں محض یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ جبلتوں کی مقرر کردہ غایات کے حصول کے لئے بہتر وسائل کا انکشاف استدلال کا محتاج ہے۔ خود ہمارا بھی بعینہٖ یہی حال ہے۔ تمام عقلی اعمال کی طرح استدلال بھی جبلی ہیجانات کا مددگار ہے۔ یہ ہمارے افعال کا محرک نہیں ہوتا۔ استدلال سے ہم حصول غایات کے لئے نئے وسائل کا انکشاف کرتے ہیں اور اسی کی مدد سے ہم ان غایات کی ماہیت، اور ان کے مزید نتائج کا واضح نقشہ جماتے ہیں، جن کے حصول کی ہم کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن جب تک کہ ہم کسی غائت کے لئے اس وجہ سے کوشش، یا خواہش، نہ کریں، کہ ایسا کرنا ہماری فطرت میں ہے، اس وقت تک کوئی استدلال اس کے لئے کوشش، یا خواہش، کرنے پر ہم کو مجبور نہیں کر سکتا۔ زائد سے زائد اس سے یہ انکشاف ہو سکتا ہے، کہ ہمارے فعل کا نتیجہ اس قسم کا ہے، جو ہمارے لئے طبعی غایت بن سکتا ہے، یعنی یہ اس قسم کا ہے، کہ جس سے ہماری فطرت کے کسی جبلی ہیجان کی تشفی ہوتی ہے +

عمل[1] اور سیرت کی صفات

کردار انسانی کی تاویل کرنے کا ایک اور عام اور مروج طریقہ ہے، جس پر یہاں مختصراً بحث کرنا مفید ہوگا، کیونکہ یہ غلط مبحث پیدا کر سکتا ہے۔ ہم ایک شخص کو دیکھتے ہیں، کہ وہ ایک بدیہی خطرے کے باوجود اپنے مصمم ارادہ کو پورا کر رہا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بہت بہادری اور جرأت کا کام تھا، یعنی ہم اس کام کو اس کی بہادری اور

---

[1] Conduct

جرأت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک اور شخص کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خطرے سے
اپنی جان بچاکر بھاگ رہا ہے۔ اس کے کردار کو ہم بزدلی کا نتیجہ کہتے ہیں۔ ایک اور
شخص ہے کہ وہ کسی دوسرے شخص کی بہبودی کے لئے تمام دنیاوی منافع اپنے
اوپر حرام کرلیتا ہے، یا اپنی شہرت و عزت قربان کردیتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص
سخی ہے اور اس کے کردار کو سخاوت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک چوتھا شخص ہے
جو مستحق لوگوں کی امداد سے انکار کرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ بخیل ہے اور بخل
اس کی اس حرکت کا باعث ہے۔ ہم ایک لڑکے کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے
لڑکے، یا کسی پنجرے میں بند جانور، کو تنگ کر رہا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بے درد ہے،
اور اس کا فعل بے دردی سے پیدا ہوا ہے۔ روزمرہ گفتگو میں عمل کی یہ مجرد صفات
یعنی جرأت، بزدلی، سخاوت، بخل، بے دردی، اور ان کے علاوہ اور بہت سی صفات
جبلتوں کے مرادف سمجھی جاتی ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بے دردی کی جبلت مقید
جانوروں کو تنگ کرنے والے لڑکے کے افعال کی تحریک کرتی ہے۔ بعض اوقات یہ صفات
جذبات سمجھی جاتی ہیں اور جرأت، بے دردی، سخاوت، کے جذبات کا ذکر کیا جاتا ہے۔
میرا خیال ہے کہ عمل و سیرت کو بیان کرتے ہیں ہم سینکڑوں ہی صفات استعمال
کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک، باستثنار چند، اسمی صورت رکھتی ہے۔ یعنی ان
میں سے ہر ایک ایک مجرد صفت کا نام ہے، جو ہمارے نزدیک ایک معینی فعل میں
ظاہر ہوتی ہے۔ اور جب کوئی شخص مناسب مواقع پر اس صفت کا اکثر، یا ہمیشہ، ثبوت
دیتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، یہ صفت اس کی سیرت کا جزو ہے۔ اس کے بعد تمام ان
افعال کو، جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے، خود اس صفت، بحیثیت اس کے کہ یہ
انسان کی ساخت کا ایک جزو ہے، کی طرف کرنا کچھ مشکل کام نہیں۔ الفاظ کا یہ استعمال
صرف عوام تک ہی محدود نہیں، بلکہ ادبی تصانیف میں بھی یہ بہت مضبوط جڑ پکڑ چکا ہے۔
نفسیات کے بعض ممتاز مذاہب بھی عمل و سیرت کی ان مجرد صفات کو جبلتوں اور
جذبات کے ساتھ خلط ملط کرتے ہیں۔ لہذا یہ بہت ضروری ہے کہ مبتدی
جبلتوں اور ان صفات کا فرق ذہن نشین کرلے۔

کسی فعل کو کسی صفت کی طرف منسوب کرنا ہمارے اس میلان کا نتیجہ ہے،

کہ ہم اس چیز کو حقیقی بنا لیتے ہیں جس پر ہم اسمارِ ذات کے ذریعہ غور و فکر کرتے ہیں۔ ایک شخص اپنا کوٹ دوسرے شخص کو دے دیتا ہے۔ اب یہ کہنا کہ اس کی سخاوت یا نیکی یا مہربانی اس کے اس فعل کی محرک ہے ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جائے کہ کسی شخص کا سو جانا نتیجہ ہے نیند آنے کا۔ اس قسم کی ہر مثال میں اگر اس کے عمل میں یہ صفت اکثر ظاہر ہوئی ہے تو اس عمل کو اس صفت کی طرف منسوب کر کے ہم ایک طرح اس عمل کی توجیہ کر دیتے ہیں کیونکہ اس طرح گویا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ فعل اس سیرت کے عین مطابق ہے اور یہی وہ کام ہے جس کی ہم کو اس کی طرف سے امید ہونی چاہیے کیونکہ اس کے ساتھ ہمارا گزشتہ تجربہ اسی کی امید دلاتا ہے۔ لیکن سیرت کی کسی مجرد صفت کی طرف ایک فعل کا انتساب اس توجیہ کو اس محدود رقبہ سے آگے نہیں لے جاتا۔ اس کے برخلاف جب ہم بہ تیقن اس کو کسی جبلت یا کسی جبلی ہیجان کی کار فرمائی یا جبلی ہیجانات کے اجتماع کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اس کی اتنی مکمل توجیہ ہو جاتی ہے جس کی ہم امید کر سکتے تھے۔ یہاں ہم زائد سے زائد یہ کر سکتے ہیں کہ اس نوع میں ان جبلتوں کی تکوین کو بیان کر دیں اور ایک فرد کی سیرت کے نشو و بروز کو واضح کر دیں جو جبلی ہیجانات کے اس نئے انتظام کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے اکتسابی انفعالات یا عواطف صورت پذیر ہوتے ہیں +

ایک ایسے فعل پر غور کرو جو عام طور پر بہادرانہ کہا جائے گا۔ ایک لڑکا اپنے باپ کے کھیت پر جاتا ہے اور دیکھتا ہے کہ اس ہی کی عمر کے چند لڑکے کسی جانور کو ایذا پہونچا رہے ہیں۔ یہ مداخلت کرتا ہے اور اگرچہ یہ لڑکے قسمیں دلا کر اور نکے دکھا کر اس کو اس مداخلت سے باز رکھنا چاہتے ہیں لیکن وہ ان کا مقابلہ کرتا ہے اور ان کو بھگا دینے پر اصرار کرتا ہے۔ اس کا یہ فعل بہادرانہ ہے۔ لیکن کیا اس فعل کو بہادری کی طرف منسوب کرنے سے اس کی تشفی بخش توجیہ ہو جاتی ہے؟ ہم اس فعل کی توجیہ اس چیز سے کرتے ہیں جس کو ہم اس کا محرک کہتے ہیں۔ لیکن کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہادری اس کا محرک تھی؟ ظاہر ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر اس نے غصہ کا اظہار کیا ہے اور نہایت تندہی کے ساتھ ان پر حملہ کیا ہے تو کہا جائے گا کہ اس کا قریبی محرک غصہ تھا۔ لیکن اس کے غصہ کی بنا کیا تھی؟ وہ کون سا ہیجان

تھا، جو مبدال بہ غصہ ہوا؟ ممکن ہے، کہ اس کو اس جانور پر رحم آیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے، کہ ان لڑکوں کے اندر آنے سے اس کے قبضہ مالکانہ میں فراق پڑتا تھا، لہذا وہ ان کو باہر نکالنا چاہتا تھا۔ تیسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ ان کی حرکتوں اور باتوں سے اس کی ہتک عزت ہوئی، لہذا اس کو غصہ آیا۔ سب سے آخری صورت میں اس کا غصہ، جیسا کہ بالعموم ہوا کرتا ہے، اثبات ذات کے ہیجان میں رکاؤ پیدا ہونے کا نتیجہ تھا۔ اگر وہ طاقتور رہے، اور لڑنے میں ماہر ہے، اور اپنے اوپر کلی اعتماد رکھتا ہے، تو وہ اس تمام غول کو نہایت آسانی سے بھگا دیتا ہے، اور اس پر غصہ کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ وہ خوفزدہ ہو جائے، اور سخت کوشش کے بعد ان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہو۔ ان تمام صورتوں میں، اور بالخصوص آخری صورت میں اس کا فعل بہادرانہ ہوگا۔ لیکن بہادری اس کا محرک نہ ہوگی۔ اگر اس کا محرک تمام تر، یا زیادہ تر اپنی بہادری کا اظہار ہو، تب بھی بہادری اس کا محرک نہ بنیگی۔ اس خاص مثال میں اثبات ذات کا ہیجان اس کا سب سے بڑا محرک ہوگا، اور بہر صورت یہ محرک حیوان پر رحم کھانے کے ساتھ متعاون ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ عمل کی قیمت کا اندازہ، اور اس کے لئے صحیح صحیح اسمار صفات استعمال، کرنے کے لئے ہم کو اس محرک سے واقفیت کی ضرورت ہے، جو کام کر رہا ہے۔ ہم عمل کی توجیہ اس طرح نہیں کر سکتے، کہ ایک کم و بیش موزوں صفت کا نام لے دیں، اور پھر اسم صفت کو اسم ذات میں بدل کر، یعنی صفت مذکورہ کو حقیقی اور مادی بنا کر، اس کو عامل، یا ہیجانی قوت، یا محرک، فرض کر لیں۔ یہ لڑکا کسی قدر بہادر اور جری کیوں نہ ہو، بغیر محرک کے کبھی مداخلت نہ کرے گا۔ اس کی بہادری صرف اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب کوئی ایسا ہیجان اس کی تحثیث کرتا ہے، جو کسی جبلت سے پیدا ہوا ہے۔ اگر اس کو جانور پر رحم نہ آتا، یا اس جگہ کے قبضہ مالکانہ کا خیال نہ آتا، یا اگر وہ اپنا زور چلانا نہ چاہتا، تو وہ، اپنی تمام بہادری کے باوصف، حیرت، یا نفرت، یا ہمدردی کے ساتھ ان لڑکوں کی کارگزاری کو دیکھتا، اور ان کے قہقہوں میں شریک ہو جاتا +

ہم کو چاہیے، کہ ہم اپنے، یا اوروں کے کردار کی واقعی، یا فرضی مثال

لیں، اور ان کے امکانی یا حقیقی محرکات کو معلوم کرنے کی کوشش کریں۔ تصنیف ہذا کا دعویٰ ہے کہ ہر صورت میں کوئی جبلی ہیجان، یا دو یا زائد جبلی ہیجانات کا مجموعہ، محرک ثابت ہوگا، بشرطیکہ یہ محرک صحیح طور پر معلوم کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ میں نے اپنی کسی اور تصنیف[1] میں لکھا ہے "جبلتیں تمام انسانی فعلیتوں کی اصلی محرکات ہیں۔ کسی
"جبلت کی ارادی، یا ہیجانی، قوت ہی کی وجہ سے ہر سلسلہ فکر، یہ کسی قدر سرد اور
"بے جان کیوں نہ معلوم ہو، اپنی غایت کو پہونچتا ہے، اور ہر جسمانی فعلیت کا آغاز ہوتا
"ہے اور یہ فعلیت باقی رہتی ہے۔ جبلی ہیجانات ہی تمام فعلیتوں کی غایات معین کرتے
"ہیں، اور وہ قوت تحریک مہیا کرتے ہیں، جس کی وجہ سے تمام ذہنی فعلیتیں باقی
"رہتی ہیں۔ سب سے زیادہ ترقی یافتہ ذہن کا تمام عقلی ساز و سامان بھی ایک ذریعہ
"ہے، جس سے یہ ہیجانات اپنی تشفی حاصل کرتے ہیں، اور لذت و الم کا کام صرف یہ
"ہے کہ انتخاب وسائل میں اس کی رہنمائی کریں۔ ان جبلی میلانات، اور ان کے ساتھ
"ان کے قوی ہیجانات، کو خارج کر دو، تو یہ عضویہ ہر قسم کی حرکت کے ناقابل ہو جاتا
"ہے۔ یہ جامد اور بے حرکت پڑا رہتا ہے۔ یہ گویا وہ حیرت انگیز گھڑی ہے جس کی کمانی
"نکال لی گئی ہے، یا ریل کا وہ انجن ہے جس کی آگ بجھا دی گئی ہے۔ یہی ہیجانات وہ
"ذہنی قوتیں ہیں، جو افراد اور جماعات کی زندگی کو باقی رکھتی، اور اس کی تشکیل کرتی
"ہیں۔ ان ہی میں حیات، ذہن اور ارادہ کا مرکزی راز پوشیدہ ہے"۔

یہ تمام منقولہ عبارت گویا مختصر بیان ہے، اس نظریہ فعل کا جو ان صفحات میں اختیار کیا گیا ہے۔ اس کو ہم نے "فعل کا نظریہ تحریضی[2]" کہا ہے۔ یہ کوئی نیا نظریہ نہیں، بلکہ ایک پرانا نظریہ ہے، اور یہ ان تمام نظریوں سے مختلف ہے، جن کو ہم نے باب پنجم میں، "فہم عامہ اور محرکات" کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔

ا منقولہ بالا عبارت میں میں نے اتنی تحریف کی ہے کہ میں نے ان عادات کا، بحیثیت محرکات فعل، ذکر نہیں کیا جو جبلتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔

---

[1] "Introduction to Social Psychology" صفحہ ۱۴ (مصنف)

[2] "Hormic Theory of Action" باب دوم میں اس کو با تفصیل بیان کیا جا چکا ہے (مصنف)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اب میرا عقیدہ ہے کہ حرکی عادات بذات خود توانائی کے سرچشمے یا "تحتیثات" نہیں ہوتیں۔ میں اپنے اس عقیدے کو باب چہارم اور باب ششم میں بیان کر چکا ہوں۔ مجھے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام بیان مزید تشریح کا محتاج ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ بیان ابیقورس کے پیرو پر صادق نہ آتا ہو۔ یہ شخص انتہائی درجے کا سوفسطائی مزاج ہوتا ہے اور عمداً حصولِ مسرت کا خواہاں رہتا ہے۔ اسی طرح بعض مثالیں عمولی انسانوں کی بھی ایسی ملتی ہیں، جو پیروانِ ابیقورس کی طرح طالب مسرت ہوتے ہیں۔ ان پر بھی یہ بیان صادق نہ آئے گا۔ باب نہم میں اس صنف افعال، اور اس لذتی نظریئے پر بحث کروں گا، جو اس کی وجہ سے قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ یہاں صرف اتنا تسلیم کر لینا کافی ہے کہ ہم یقیناً ان مواقع کی خواہش، اور تلاش کرنا سیکھ جاتے ہیں، جن میں ہم اپنے جبلی ہیجانات کو کامیابی کے ساتھ اور اس لئے تشفی بخش طریقے سے استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ مسرت کے اساسی اثر کا نتیجہ ہے، جو مستقبل کی پیش بینی کرنے کی قابلیت کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ اگر ایک طریق عمل سے ایک خاص جبلی ہیجان کی تشفی ہو جاتی ہے، تو مسرت کے اثر سے ہم اسی قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس اثر کا اگلا درجہ یہ ہے کہ یہ ان حالات کی تلاش کرتے ہیں، جن میں یہ ہیجان پیدا ہوگا، اور اس طرح جن میں اسی قسم کی کامیاب فعلیت کی گنجائش ہوگی، اور ہم کو اسی قسم کی تشفی حاصل ہوگی۔ چنانچہ اکثر ہوتا ہے، کہ ہم شکار کے لئے جاتے ہیں، حالانکہ ہم کو پیٹ بھرنے کے لئے شکار کی ضرورت نہیں ہوتی +

اپنے طبعی میلانات کی مسرت انگیز کارفرمائی کی اس خواہش کی واقعیت وحقیقت کو تسلیم کرنا نفسیاتی لذتیت کے نظریئے کو قبول کر لینے کے ہم معنی نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے، کہ اس نظریئے کا دعویٰ ہے، کہ مسرت، یا خواہش مسرت (یا الم یا نفرتِ الم) ہر فعل کی اولی محرک

ہے۔ اس کے برخلاف ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ نام نہاد خواہش مسرت ہمیشہ جبلی ہیجان کی کامیاب کار فرمائی کا نتیجہ ہوتی ہے، اور یہ کہ وہ مسرت، جو زمانہ ماضی میں ہمارے تجربے میں آئی تھی، اور وہ مسرت جس کی ہم کو زمانہ آئندہ میں خواہش ہے، دونوں، جبلی ہیجانات کی کار فرمائی پر منحصر، اور اس کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ان کے بغیر نہ ہم کام کریں گے، اور نہ مسرت کا تجربہ ہوگا +

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ طبعی انسان کی تحریک ایک حد تک اس مسرت انگیز فعلیت سے بھی ہو سکتی ہے، جس کا اس کو پہلے کسی وقت تجربہ ہو چکا ہے۔ اس کی اکثر فعلیتوں کی تحریک، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، براہ راست جبلی ہیجانات، اور خواہش، سے ہوتی ہے۔ لیکن ہم فرض کر سکتے ہیں کہ غیر معمولی خوشحالی، اور وفور خوراک، میں بھی ہو سکتا ہے، کہ وہ شکار کرنے کے لئے نکل جائے، نہ اس لئے، کہ اس کو خوراک کی خواہش ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے، کہ اس کا تخیل شکار حاصل کرنے کی مسرت کا نقشہ کھینچتا ہے، اور یہ کہ وہ اپنی فعلیت کی تجدید کا خواہشمند ہے۔ اگر وہ صرف اسی وجہ سے شکار کے لئے نکلتا ہے، تو اس کا شکار کرنا محض دل لگی (Sport) ہوگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ "دل لگی" زیادہ تر اسی طرح کی ہوتی ہے۔ اس میں ہم اپنے آپ کو ایسے حالات میں لے آتے ہیں، جن میں ہمارے جبلی ہیجانات اس غرض سے پیدا ہوں گے، کہ ہم اس تشفی سے لطف اندوز ہو سکیں، جو ان کی کامیاب کار فرمائی کا لازمہ ہوتی ہے۔ "دل لگی" بازی (Game) سے بہت قریب کا تعلق رکھتی ہے، اور بازی کے متعلق جو کچھ ہم نے کسی گزشتہ باب میں کہا ہے، اس پر، مسرت کی ثانوی خواہشات پر موجودہ بحث کی روشنی میں، یہ اضافہ کر لینا چاہیئے، کہ بازیوں کی تجدید زیادہ تر اُن تشفیوں کی خاطر ہوتی ہے، جو اِن سے ہم کو حاصل ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان میں کامیاب جدوجہد کی تشفی، اپنی مہارت وطاقت کے اظہار کی تشفی، دوسروں کی مصاحبت کی تشفی، یا (پہیلیاں بوجھنے کی طرح کی بازیوں میں) پہیلی بوجھنے کی کامیاب کوشش سے ہمارے استعجاب کی تشفی، شامل ہوتی ہے +

یہاں تک حیوانی اور انسانی کردار کا جو مطالعہ ہم نے کیا ہے، اس میں ہم نے ان دونوں کو ایک خارجی حیوان تسلیم کیا ہے۔ ہم نے عام الفاظ میں تا بہ حد امکان، اس کے کردار کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس توجیہ میں تجربہ کے اس بیان سے کوئی مدد نہیں لی، جو صرف باقاعدہ مطالعۂ باطن کی مدد سے مرتب کیا جا سکتا ہے۔ اب ہم اسی مطالعۂ باطنی کی طرف توجہ کرتے ہیں، یعنی کردار کا داخلی مطالعہ شروع کرتے ہیں۔

ہم نے گزشتہ صفحات میں صرف اصنافِ کردار ہی کو عام الفاظ میں بیان نہیں کیا بلکہ کردار کے ان واقعات سے، جو ہمارے مشاہدے میں آئے بعض نتائج بھی اخذ کئے ہیں، جن سے ہم کو عام ذہن کی ماہیت اور ساخت، اور خصوصاً مختلف انواعِ حیوانات، (جس میں انسان بھی شامل ہے)، کے ذہنوں کی ماہیت و ساخت کا علم ہوتا ہے۔ اسی طرح مطالعہ باطنی میں ہمارا مقصد صرف یہی نہ ہوگا، کہ ہم عام الفاظ میں اس راستہ کو بیان کر دیں، جو ہمارا تجربہ اختیار کرتا ہے، بلکہ ہم ایک فطری انسانی ذہن کی ماہیت اور ساخت کے متعلق اپنے استناجی بیان کو وسیع اور مکمل کرنے کی کوشش بھی کریں گے۔

باب ہشتم

ادراکی تفکر

جو راستہ کہ ہمارا تجربہ اختیار کرتا ہے، اس کو بیان کرنے کے لئے مناسب و موزوں اصطلاحات کا انتخاب بہت ضروری ہے۔ اس ضرورت کی طرف میں تمہیدی باب میں بھی اشارہ کر چکا ہوں۔ اگر ہم شروع ہی میں "احساسات" و "تصورات" کا استعمال کریں، اور ان کو اشیا، یا اس مواد کے ٹکڑے فرض کر لیں، جس کو "شعور" کہتے ہیں، تو ہمارا تمام بیان ایک ناقابل علاج خلط بحث کے زہر سے متاثر ہو جائے گا۔ لہٰذا ہم کو اپنے اس عقیدہ پر ثابت قدم رہنا چاہیے، کہ تجربہ کرنا ذہنی فعلیت کے ہم معنی ہے اور یہ کہ تجربہ کرنا کسی ہستی، یا ذات، کی فعلیت ہے، جو کسی چیز کا، یا کسی حیثیت سے تجربہ کرتا ہے۔ لفظ "چیز" کی طرح لفظ "شے" بھی روزمرہ گفتگو میں ایک مادی چیز پر دلالت کرتا ہے، جس کا مسلسل وجود ہے، اور جو ایک خاص لمحے کے ماحول سے بصورت ایک کل کے، منتزع کی جا سکتی ہے۔ لیکن ہم اس کو وسیع تر معنوں میں بھی استعمال کر سکتے ہیں، اور اس سے ہر اس چیز کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جس پر ہم فکر کرتے ہیں، یا جس پر کوئی ذات فکر کر سکتی ہے +

"اشیار بعیدہ" کے مقابلے میں "اشیار حاضرہ" یعنی وہ اشیا، جو حواس

کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، اوران پر اثر کرتی ہیں، پر فکر کرنا تفکر کی سب سے زیادہ سادہ، اور سب سے زیادہ ابتدائی صورت ہے۔ تمام حیوانات اور انسان کے چھوٹے بچوں کا تفکر اسی قسم کا ہوا کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے، کہ "شئے حاضرہ" مکاناً ہم سے بہت دور ہو، لیکن جب تک کہ اس سے خارج ہونے والی توانائی ہمارے آلات پر قابل احساس اثر کرتی ہے، اس وقت تک ہم اس کو "حاضر" ہی کہیں گے۔ میرے کمرے کے دوسرے سرے پر جو آگ جل رہی ہے، وہ "شئے حاضرہ" ہے، اگر اس کی گرمی میری جلد کو موثر طریقہ سے تہییج کر رہی ہے۔ میرا کتا ایک "شئے حاضرہ" ہے، جب میں اس کو باہر بھونکتا ہوا سنتا ہوں۔ چاند ایک "شئے حاضرہ" ہے جب اس کی روشنی میری آنکھ پر پڑ کر میرے شبکیئے میں تہیجات پیدا کرتی ہے۔ لیکن اگر کوئی سیاہ بادل آکر چاند کو چھپالے، یا دروازہ بند ہو جانے کی وجہ سے چاندنی رک جائے، تو یہ میرے لئے "شئے بعیدہ" بن جاتی ہے۔ ہماری زندگی بہت شئی، اور ہر دم بدلنے والی "اشیاء حاضرہ" کے درمیان گزرتی ہے، اور کم از کم حالت بیداری میں ہم اکثر اشیاء حاضرہ پر فکر کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اشیاء بعیدہ پر فکر کرتے ہیں، تو احتمال اس بات کا ہوتا ہے، کہ ہم اشیاء حاضرہ کو نظرانداز کردیں گے۔ جب ہم کسی شئے حاضرہ پر فکر کرتے ہیں، تو کہا جاتا ہے، کہ ہم کو اس کا ادراک ہو رہا ہے۔ یہ لفظ "ادراک" کے اصطلاحی معنی ہیں۔ روزمرہ گفتگو میں اس کے معنی بہت وسیع، اور سست ہوتے ہیں۔

عام طور پر کہا جاتا ہے، کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر فکر کرسکتے ہیں۔ یہ بیان کہاں تک قابل تحدید ہے اس پر ہم بعد میں غور کریں گے۔ سردست ہم اس کو تقریباً صحیح سمجھ سکتے ہیں، لیکن اس کے لئے بھی ہم کو ان الفاظ کے وسیع ترین معنی لینا پڑیں گے۔ جو "اشیاء حاضرہ" کے ہمارے اردگرد ہیں، ان سب میں سے صرف ایک کے ساتھ ہم کو تعلق ہوتا ہے، اور اس ہی کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ یہ ایک شئے بہت پیچیدہ اور ملتف ہو۔ یہ بہت سی طبیعی اشیا پر مشتمل ہو سکتی ہے، جو تمام "اشیاء حاضرہ" ہیں، اور اگر میں چاہوں، تو ان میں سے ہر ایک کا منفرداً ادراک کر سکتا ہوں۔ مثلاً میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر کھڑا ہو کر ایک قصبہ کا ادراک

کرتا ہوں۔ اب اشیاء حاضرہ کے تمام میدان میں سے کس قدر رقبہ کا میں ایک لمحہ میں
ادراک کروں گا' یا اس پر غور کروں گا' اس کا انحصار میری اس وقت کی غرض پر ہوتا ہے۔
اگر میرا مقصد یہ ہے' کہ ایک دور دراز قصبہ کی شناخت کروں' تو میں اس تمام
قصبہ کا' بحیثیت ایک شئے کے' ادراک کرتا ہوں' جو چراگاہ' یا جنگل' سے گھری ہوئی ہے۔
اگر میرا مقصد یہ ہے' کہ میں اس میں ایک خاص گھر کی شناخت کروں' تو میں تمام
گھروں کا باری باری ادراک کرتا ہوں' اور ان میں سے ہر ایک دوسری اشیاء کے
ساتھ مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ کسی چیز کا ادراک صرف اس وقت ممکن ہوتا
ہے' جب وہ چیز' یا اس سے خارج ہونے والی توانائی' کسی آلۂ حس پر اثر کرتی ہے' اور
اس میں ایک عصبی رو کا آغاز کرتی ہے' جو براہِ راست دماغ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔
اس کا مطلب یہ ہے' کہ ہمارے اردگرد کی مادی دنیا کی تمام خوبیوں اور
عجیب و غریب چیزوں کا ادراک صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے' جب مادی اشیا
توانائی کی ان ندیوں کو مہیا کرتی ہیں۔ اسی طرح اخلاقی دنیا کی تقدیر و تحسین بھی توانائی
کی ان ندیوں پر موقوف ہوتی ہے' جو ہمارے آلات حس پر اثر کرتی ہیں۔ اس کی
وجہ یہ ہے' کہ صرف آلات حس کے ذریعے سے ہم کو ایک دوسرے کا علم ہوتا ہے'
ہم ایک دوسرے کا ادراک کرتے ہیں' اور اپنے تجربہ' یعنی اپنے علم' اپنے تاثر' اور
اپنی جد و جہد' کی اطلاع دہی کرتے ہیں[1]۔ آلاتِ حس میں سے ہر ایک ایک
خاص قسم توانائی کو وصول کر سکتا ہے' اور اُن احساسی اعصاب کے سروں پر اس کو
مرتکز کر سکتا ہے' جو اس کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ ان کو دیگر اقسام توانائی
کے اثر سے محفوظ رکھتا ہے۔ اس طرح ہمارے آلاتِ حس دراصل توانائی کی ان
ندیوں میں انتخاب کرنے کے آلات ہیں' جو ہم پر اثر کرتی ہیں۔ یہ ایک انفعالی

---

[1]۔ اس عقیدے کی تائید میں کافی شہادت موجود ہے' کہ یہ بیان اطلاقی صحت نہیں رکھتا'
یعنی یہ' کہ مافی الضمیر کی اطلاع دہی بعض اوقات بلا واسطہ طریقے سے بھی ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ "دور اثری"
(Telepathic) اطلاع دہی واقعہ ہے' تو یہ اس عام بیان کی نادر
استثنا ہے (مصنف)

انتخاب ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے آلاتِ حس کی صورت چھلنی کی سی ہوتی ہے، جو چھوٹے چھوٹے ذروں کو تو نکال دیتی ہے، اور بڑے بڑوں کو روک لیتی ہے۔ چنانچہ آنکھ روشنی کو اعصاب بصری (جو حدقۂ چشم کی اندرونی سطح پر ایک تہ میں پھیلے ہوئے ہیں) کے سروں پر مرتکز کرنے کے لئے خاص طور پر موزوں ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ ان کو گرمی، میکانکی دباؤ، یا کشیدگی، اور کیمیاوی اثرات، سے محفوظ بھی رکھتی ہے۔ ہمارا کان ہوا کے نازک ترین ارتعاشات کو سمعی عصب کے سروں پر جمع کرتا ہے، اور ان کو دیگر اثرات سے بچاتا ہے۔ ناک اور زبان میں وہ آلاتِ حس ہوتے ہیں، جو ان مادوں کے کیمیاوی ہیجات کا جواب دیتے ہیں، جو علی الترتیب ہوا میں تیر رہے ہیں، یا پانی میں حل ہوئے ہوئے ہیں۔ جلد میں وہ آلات ہیں، جو نہایت نزاکت کے ساتھ تمام میکانکی دباؤ اور کشیدگی سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس ہی میں بعض اور آلات ہیں، جن میں حرارت کے تغیرات سے موثر تہیج پیدا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ عضلات، رباطات، سطحاتِ مفاصل، اور جسم کے اندر اور جھلی کی مختلف سطحات ہیں، جن میں وہ آلات ہیں، جو اعضا کے دباؤ، یا کشیدگی، سے بہت جلد تہیج ہو جاتے ہیں۔ یہ مختصر خاکہ ہے ان آلاتِ حس کا، جن کی مدد سے تمام ادراک ممکن ہوتا ہے +

ہماری گرد و پیش کی دنیا میں توانائی کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں، کہ جن کے لئے ہمارا کوئی آلہ خصوصیت کے ساتھ موزوں نہیں، لہٰذا یہ ہمارے فعل ادراک میں داخل نہیں ہوتیں۔ آلاتِ حس کی عضویات، بذاتِ خود مطالعہ کا ایک وسیع میدان ہے۔ اس کے متعلق بہت سی تصانیف ہیں، اور بہت سے واقعات ہیں، جو ضبط تحریر میں آچکے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے اس مطالعہ کی مشکلات اس قدر بڑی ہیں، کہ ہم اس وقت اس طریقہ کو تشفی بخش طور پر بیان نہیں کر سکتے، جس سے توانائیاں احساسی اعصاب کو تہیج کرتی ہیں، یا اعصاب ان ہیجانات کا جواب دیتے ہیں۔ اس کے متعلق بہت سے متنازع فرضی قیاسات ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی کلیتہً تشفی بخش نہیں۔ بصارت پر غور کرنے سے ہماری جہالت کا اندازہ ہو سکتا ہے +

بصری ادراک

ایک معمولی انسان جب قوس و قزح یا دھوپ کے کسی اور طیف[1] پر نظر ڈالتا ہے، تو اسے مختلف رنگوں، مثلاً سرخ، نارنجی، زرد، سبز، سبزی آمیز نیلا، نیلا اور ارغوانی، کی ایک قطار دکھائی دیتی ہے، اور ان رنگوں کے بیچ بیچ میں مختلف قابل تمیز انتقالی کیفیات ہوتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ رنگوں کی کیفیات کی اس قطار کا ہر قابل تمیز حصہ ایک خاص تعداد کے اثیری ارتعاشات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ ارتعاشات طیف کے اس خاص حصہ کی روشنی بنتے ہیں۔ اس سے ہم کافی تیقن کے ساتھ نتیجہ نکالتے ہیں کہ رنگ کی ہر قابل تمیز کیفیت کا ادراک کسی ایسے طبیعی کیمیاوی عمل پہ دلالت کرتا، اور موقوف ہوتا ہے جو دماغ میں جاری ہے اور جو اس کیفیت کے لئے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہمارا رنگوں کا ادراک مادی اشیا کی تمیز اور شناخت میں وفاداری کے ساتھ ہماری مدد کرتا ہے، تو ضروری ہے کہ ان دماغی اعمال اور روشنی کی ہر اس شعاع کے تعداد ارتعاش میں کوئی مخصوص اور مستقل مطابقت ہو جو آنکھ پہ پڑتی ہے۔ لیکن ہم نہیں جانتے کہ یہ مطابقت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ اس کے متعلق دو مختلف قسموں کے قیاسات ہیں۔ ایک قسم قیاسات کے مطابق تو ہر احساسی عصب مختلف قسموں کے تہیج یا ارتعاش کی صلاحیت رکھتا ہے، اور یہ کہ ہر عصبی ریشہ اس ارتعاش کو منتخب کر کے دماغ کی طرف لے جاتا ہے، جو بلحاظ تعداد اس اثیری ارتعاش کے مطابق ہے، جو اس پر عمل کرتا ہے۔ دوسری قسم قیاسات (جس کو مخصوص عصبی توانائیوں کا نظریہ، کہتے ہیں) فرض کرتی ہے، کہ دماغ کے بصری حصے میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اس کی صورتیں بلحاظ تعداد بہت محدود ہیں۔ چنانچہ بعض صرف تین تسلیم کرتے ہیں، بعض چار، بعض پانچ اور بعض چھ، اور بس۔ مثلاً ٹامس ینگ کا مشہور نظریہ ہے، جس میں منجملہ اور خوبیوں کے ایک خوبی یہ ہے کہ اس میں پاکیزہ سادگی پائی جاتی ہے۔ یہ دماغ میں صرف تین قسموں کے ایسے عصبی عمل تسلیم کرتا ہے، جو آنکھ کے تہیج کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ان تین ہی سے علی الترتیب

---

[1] Spectrum

سرخ، سبز اور نیلے رنگ کا ادراک متعین ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ منفرداً واقع ہوں، اور ان تینوں کے مختلف نسبتوں یا شدتوں میں ملنے سے رنگوں کی باقی سب کیفیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ نظریہ جس صورت میں کہ پہلے پہل بیان کیا گیا تھا اس میں شبکیے، عصب بصری اور دماغ میں تین قسموں کے ریشے فرض کئے گئے تھے اور خیال یہ تھا کہ ان میں سے ہر ایک تین اساسی تغیرات میں سے فقط ایک کے قابل ہے، اور یہ کہ ہر ایک طیف کے فقط ایک حصہ کی روشنی کے لئے سب سے زیادہ حساس ہے۔ اس نظریے میں بہت سی ترمیمات پیش کی گئی ہیں[1]۔ لیکن ہر نظریے میں بڑی بڑی مشکلات درپیش آتی ہیں یعنی یہ کہ کوئی کلیتہً صحیح نہیں +

احساسی کیفیات اشیا کی علامات ہیں

ہمارے دیگر حواس کا بھی یہی حال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ حواس کا مطالعہ بہت دلکش ہے، اور ہر مسلم ماہر نفسیات کی تربیت کا جزو ہونا چاہیے، اور اگرچہ یہ مطالعہ بہت دلچسپ نظری مسائل سے بھرا پڑا ہے، تاہم اس مطالعہ نے ابھی تک اتنی ترقی نہیں کی ہے کہ ہم ماہر نفسیات کو کوئی تفصیلی علم مہیا کر سکیں۔ ایک اساسی اہمیت کا بڑا واقعہ البتہ ایسا ہے جس کو ثابت شدہ سمجھنا چاہیے۔ یعنی یہ کہ کسی ایسے طریقہ سے جس کو ہم سمجھ نہیں سکتے ہمارے احساسی تجربے کی کیفیات تقریباً مستقل طور پر ہمارے آلاتِ حس کے تہیج کی ان مختلف صورتوں کے ساتھ متلازم ہو جاتی ہیں، جو ہماری گرد و پیش کی اشیا کا نتیجہ ہوتی ہیں + اس طرح تجربہ کی یہ کیفیات ان اشیا کے وجود کی علامات بن جاتی ہیں، جو ان تہیجات کا باعث ہوتی ہیں +

تجربے کی یہی کیفیات، جو ہمارے آلاتِ حس کے تہیج سے پیدا ہوتی ہیں "احساسات"

---

[1] میں نے چند قیاسات کے اضافہ سے اس مشہور نظریے کو واقعات کے مطابق بنانے کی کوشش کی ہے۔ دیکھو میرا مضمون مندرجہ رسالہ "مائنڈ" سلسلہ جدید، جلد ۸، بہ عنوان

"Thomas Young's Theory of Light and Colourisation"

کہلاتی ہیں۔ اس لفظ میں کوئی قباحت نہیں، تاوقتیکہ ہم ان "احساسات" کو ہستیاں، یا اشیاء،
نہ بنالیں، اور تجربے، یا خود ذہن کو ان عناصر کی پچیکاری فرض نہ کرلیں۔
جو فلسفی کہ احساسی تجربے کے واقعات سے لاعلم ہیں، اور حواس کی عضویات
سے بھی واقف نہیں، انہوں نے ان نام نہاد احساسات پر گرد و غبار کا ایک طوفان اٹھایا
ہے۔ لیکن اس کا اعتراف ہے، کہ حیاتِ ذہنی میں احساسی تجربے کی اہمیت کو صحیح طور پر
بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ اشکال اور خلط مبحث زیادہ تر اس بات کا نتیجہ ہے کہ
اگرچہ احساسی کیفیات معمولاً اور ابتداءً اشیا کی علامات تھیں، جو ہمارے اعمال
تمیز و شناخت میں ہماری رہنمائی کرتی تھیں، تاہم مطالعہ باطنی میں ہم ان میں سے
کسی ایک کیفیت کو نہایت آسانی سے اپنے فکر کا مفکور بنالیتے ہیں، بعینہ اس طرح
جیسے کہ ہم دیگر شئون تجربات، مثلاً خواہشات، تشغیوں، اور جذبی تحریکات کو اپنے
فکر کا مفکور بنالیا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے، کہ احساسی کیفیت، جو شئے کی محض علامت
تھی اُس شئے کے ساتھ گڈمڈ کردی جاتی ہے جس کی یہ علامت تھی، اور بعض اوقات
تو یہ دونوں ہم معنی سمجھ لی جاتی ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں طبیعی شئے ایسے ہی احساسی
تجربات، یا "احساسات" کا مجموعہ، یا مرکب، فرض کی جاتی ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ
جب میں چاند کی طرف نظر کرتا ہوں، تو مجھ کو ادراک ایک زرد دھبہ کا ہوتا ہے،
اور صرف یہی زرد دھبہ ہوتا ہے، جس کا میں ادراک کرتا ہوں۔ اس طرح چاند زردی
کے تجربے یعنی "زرد کیفیت کے ممتد احساس" کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تمام
طبیعی دنیا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بھی "احساس" کے دھبوں پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد
اس سوال پر گرما گرم مباحثہ شروع ہوا کہ احساسات، جو طبیعی اشیا کے ہم معنی سمجھے
جاتے تھے، میرے ذہن کے اندر ہوتے ہیں، یا خارجی مکان میں؟ اس کا جواب کسی نے کچھ
دیا اور کسی نے کچھ۔ یہ تمام خلط مبحث زیادہ تر اس واقعہ کا نتیجہ ہے کہ بدقسمتی سے
فلاسفہ کا معمول یہ ہے، کہ وہ ادراک کی بحث میں بصری تجربات، یا ان اشیا کی
مثال لیتے ہیں، جن کا بصری ادراک ہوتا ہے[1]۔

---

[1] ۔ اگر تمام فلاسفہ اندھے پیدا ہوتے، یا بصری ادراک کو ہاتھ لگانے کی اُن کو ممانعت
کردی جاتی، تو بہت سا خلط مبحث نمائب ہو جاتا (مصنف)

اگر ہم احساسی تجربہ کی ایک اور صنف پر غور کریں تو ہم نہایت آسانی سے اس خلط مبحث سے بچ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم موٹر کی آواز سنتے ہیں تو اس احساسی تجربہ کو موٹر نہیں کہتے۔ اسی طرح گلاب کی بو کو گلاب نہیں کہا جاتا، نہ آگ کی گرمی کو آگ کہا جاتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں احساسی تہیج سے پیدا ہونے والے تجربہ کی احساسی کیفیت بداہتہً نفس طبیعی شئے نہیں ہوتی۔ یہ اس شئے کی محض علامت ہے اور اس شئے پر فکر کرنے کا ایک سبب۔ یہ اس شئے کے وجود کی وہ علامت ہے، جس کی وجہ سے یہ ذہن میں آتی ہے، یا جو ہماری فکر کا باعث بنتی ہے۔ شاذ ہی ایسا ہوتا ہے، کہ ایک سادہ احساسی کیفیت ہمارے ادراک کو متعین کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے، یا ہم کو اس قابل بناتی ہے کہ ہم ایک طبیعی شئے کی شناخت کر لیں[1]

ایک سادہ دنیا

ہم ایک ایسی طبیعی دنیا متصور کر سکتے ہیں، جو معدودے چند اصناف و انواع اشیاء پر مشتمل ہے، اور ہر صنف، یا نوع کے اراکین ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہیں۔ ہر صنف، یا نوع، ہمارے آلاتِ حس کو ایک ایسے طریقے سے تہیج کرتی ہے، جو اس کے لئے مخصوص ہے، اور صرف یہی ایک واحد طریقہ ہے، جس سے یہ ہمارے آلاتِ حس کو تہیج کرتی ہے۔ اس صورت میں ہم کو احساسی تجربے کی اتنی ہی کیفیات کا علم ہوگا، جتنی کہ یہ انواع اشیا ہوتی ہیں، اور ہر کیفیت صرف ایک نوع کے مقابل اور اس کے وجود کی لازمی

---

[1] ادراک کی سب سے زیادہ تکلیف دہ صورت شاید وہ ہے، جس میں ہم کسی چیز (مثلاً چاند) کو دیکھتے ہیں، اور وہ دو دکھائی دیتی ہے۔ اس کی ہم کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں کر سکتے۔ کیا ہم کہیں گے، کہ ہم کو دو چاند دکھائی دے رہے ہیں، یا چاند کی دو تمثالات ہماری نظر کے سامنے ہیں؟ یا یہ کہ آلاتِ حس کے غیر معمولی عمل سے وہ تلازم مختل ہو جاتا ہے، جو عام طور پر احساسی تجربہ اور شئے ہیجہ میں ہوا کرتا ہے؟ (مصنف)

اور غیر متغیر علامت، ہوگی (یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہیئے کہ یہ اس نوع کے کسی رکن کے وجود کی علامت ہوگی) اسی طرح ہم ایک ایسی ہستی بھی متصور کر سکتے ہیں جو ایسی سادہ دنیا میں رہتی ہے، اور جس میں اتنے ہی جبلی میلانات ہیں جتنی کہ یہ احساسی کیفیات۔ ان میں سے ہر میلان ہر کیفیت اور ہر نوعِ اشیا کے مقابل ہے۔ یہ میلان صرف اس احساسی ارتسام کی وجہ سے عمل کرے گا جو ہر نوع کے لئے مخصوص ہے۔ اس ہستی کی تمام زندگی ہیجانی افعال کا ایک سلسلہ ہوگی، اور ان افعال میں سے ہر ایک فعل یکے بعد دیگرے ایک مناسب سادہ احساسی ارتسام سے پیدا ہوگا۔ سادہ حیوانات کی زندگی بھی اسی کے قریب قریب ہوتی ہے لیکن یہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ایک سادہ تر دنیا میں رہتے ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ اشیا کی ایک بہت بڑی تعداد کو نظر انداز کر دیتے ہیں، یہ حیوانات اشیا کا بحیثیت ممیز منفرد اشیا، جواب نہیں دیتے، بلکہ وہ ان کو جنسی اشیا، یعنی نمائندہ جنس، صنف، یا نوع سمجھتے ہیں +

شناخت تین قسموں کے احساسی نمونوں پر مبنی ہوتی ہے،

لیکن ہماری طبیعی دنیا اس قدر سادہ نہیں۔ یہ بہت زیادہ مرکب ہے۔ اس میں کوئی دو طبیعی اشیا کلی مشابہت نہیں رکھتیں۔ یہاں تک کہ دو توام بھائی بھی مشابہت تامہ نہیں رکھتے۔ لہٰذا اقسام اشیا میں، ایک ہی قسم کے افراد اشیا میں، تمیز کی بہت بڑی گنجائش ہے۔ اور جو حیوان کہ اشیا میں بہتر طریقہ سے تمیز کر سکتا ہے، وہی انجام کار کامیاب رہتا ہے۔ اشیا میں اور اصناف اشیا میں اور ان کی تمیز کی قابلیت کا ارتقا حیاتِ ذہنی کی تمام اعلیٰ صورتوں کی بنا ہے۔ یہ تمیز ممکن ہوتی ہے صرف ان ارتسامات، یا ہیجانات، کے غیر محدود ترکب و تنوع کی وجہ سے، جو طبیعی اشیا ہمارے آلاتِ حس پر کر سکتے ہیں۔ ان ارتسامات کا ترکب و تنوع تین قسموں کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ طبیعی اشیا تین قسموں کے نمونے پیش کرتی ہیں، کیفی، زمانی، اور مکانی +

کیفی نمونے

اول - ہوسکتا ہے، کہ وہ شئے ایک طبعاً مرکب ارتسام ہم تک ایصال کرے، جس کا ہر ایک عنصر، یا جزو، ہم میں مقابل کا سادہ احساسی تجربہ پیدا کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کیفی نمونہ پیش کرتی ہے۔ جب کسی آلہ جس پر اس قسم کے مرکب ارتسام کا اثر ہوتا ہے، تو جو احساسی تجربہ ہم کو حاصل ہوتا ہے، اس کی کیفیت اس کیفیت سے مختلف ہوتی ہے، جو اس مرکب تہیج کے کسی ایک جزو کی وجہ سے پیدا ہونے والے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اور اکثر اگرچہ ہمیشہ نہیں، ہم مطالعہ باطن سے کیفیت کے ترکیب کو معلوم کر لیتے ہیں، جو طبیعی تہیج کے ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال موسیقی کی سُریں ہیں۔ ایک اچھا دو شاخہ، ایک مناسب Resonator کی مدد سے، ہمارے کان تک آواز کی ایسی موج ایصال کرتا ہے، جو کیفاً سادہ ہوتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ مشق اور تمیز کی کوشش کی کوئی مقدار بھی اس کے ترکیب کو معلوم نہیں کر سکتی۔ یہی وجہ ہے، کہ ہم سننے سے دو ایسے دو شاخوں میں تمیز نہیں کر سکتے، جن سے ایک ہی طرح کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب گھنٹی بجائی جاتی ہے، یا کھینچا ہوا تار چھیڑا جاتا ہے، تو ہوا میں مرکب ارتعاش پیدا ہوتا ہے، جس میں مختلف تعدد کے بہت سے سادہ ارتعاشات ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں۔ ان ارتعاشات میں سے سست ترین کا تعدد اگر وہی ہو، جو ایک خالص دو شاخے کی آواز کا ہوتا ہے، تو ہم اس سُر کو دو شاخے کی سُر کے مشابہ معلوم کر لیتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم کو ایک کیفی فرق کا بھی وقوف ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اس قسم مشاہدات کے ماہر ہیں، تو ہم احساسی تجربے میں بھی اس ترکیب کو معلوم کر سکتے ہیں، جو تہیج پیدا کرنے والی ہوا کی موج کے ترکیب کا مقابل ہے۔ ہم اس مرکب کیفیت میں ان عناصر کا انکشاف بھی کر سکتے ہیں، جو ہوا کی اس مرکب موج میں سے ہر ایک موج کی شرح ارتعاش کے مقابل ہوتے ہیں۔ یہ واقعات عام طور پر اس طرح بیان کئے جاتے ہیں کہ دو شاخہ آواز کا ایک سادہ "احساس" پیدا کرتا ہے، اور یہ کہ مرتعش تار ایک مرکب یا ملتف "احساس" کا باعث ہوتا ہے، جو بہت سے سادہ "احساسات" کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے +

واقعات کے اس طرز بیان کے جواز میں صرف یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ مختصر ہے، آسان ہے، اور اس سے سہولت ہوتی ہے۔ لیکن یہ گمراہ کن بہت ہے کیونکہ اس کی ایک دلالت یہ ہے کہ مختلف "احساسات" بصورت منفرد اشیائے عالم وجود میں آتے ہیں، یا شاید یہ کہ ان کو ایک ایک کر کے "غیر شعور" کی کال کوٹھری میں سے "شعور" کی روشنی میں لایا جاتا ہے، اور اس کے بعد ان میں امتزاج ہوتا ہے۔ بعینہ اس طرح جیسے کہ دودھ اور شربت کے قطرے ممتزج ہو کر میٹھا دودھ بناتے ہیں، جس میں دونوں اجزائے ترکیبی کے خواص پائے جاتے ہیں۔

یہ بات بہت اہم ہے کہ احساسی کیفیت کے اس ترکیب کا علم ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم مطالعۂ باطن کرتے ہیں، اور تجربے کی کیفیت کو اپنے فکر کا مفکور بناتے ہیں۔ جب تک کہ ہم طبعی حالت میں ہوتے ہیں (یعنی جب احساسی تجربات طبعی اشیا کی محض علامات ہوتے ہیں) اس وقت تک ارتسام کا ترکب صرف تمیز اور شناخت کی بنا بنتا ہے۔ جب ہم کوئی خالص سُر سنتے ہیں، تو کہتے ہیں کہ "یہ دوشاخے کی آواز ہے" اور جب گھنٹی کی مرکب سُر سنائی دیتی ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ "گھنٹی بج رہی ہے"۔ اسی طرح اگر ایک گھنٹی اور ایک کھینچا ہوا تار یکے بعد دیگرے ہوا کی ایسی موجیں پیدا کرتے ہیں، جن کے سب سے نچلے، یا اساسی ارتعاشات کا تعداد ایک ہی ہوتا ہے، تو ہم ان دونوں سروں کو مشابہ کہتے ہیں (یا اصطلاحاً ہم ان کو ایک ہی اساسی امتدادیت (Pitch) کا کہتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس تجربہ کی دونوں کیفیات اس طرح مختلف ہوتی ہیں، کہ ہم سروں میں تمیز اور گھنٹی اور تار کی شناخت کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو مرکب موجیں ان دونوں سے خارج ہوئی تھیں، وہ اگرچہ اساسی جزئی سروں کے تعداد کے لحاظ سے مشابہ تھیں، لیکن ان میں اعلیٰ جزئی موجوں کے تعداد کے لحاظ سے اختلاف تھا۔ ہم کو اس تمیز کی مشق ہے، تو ہم ہر ایک مرکب ارتسام میں ان کیفیات کو منکشف کر سکتے ہیں، جو ان میں سے ہر ایک جزئی موجوں کے مقابل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ تحلیلی تمیز گھنٹی اور تار کی شناخت ہماری اس تصدیق کی لابدی شرط نہیں، کہ یہ دونوں آوازیں مختلف ہیں۔ ایک احساسی تجربے کی مرکب کیفیات کی قابل تمیز کیفیات جس قدر زیادہ مشابہ ہوتی ہیں، اسی قدر زیادہ مشکل ان کی تمیز ہوتی ہے، یا جیسا کہ روزمرہ گفتگو میں کہا جاتا ہے، اسی قدر گہرے

طور پر ان کا امتزاج ہوتا ہے، دوسرے الفاظ میں مطالعہ باطن کے وقت اسی قدر مشکل اس مرکب تجربے کی تحلیل ہوتی ہے +

عام طور پر ایک ہی آلۂ حس کے تہیج سے پیدا ہونے والی مختلف کیفیات زیادہ مشابہت رکھتی ہیں، بہ نسبت ان کیفیات کے جو دو مختلف آلاتِ حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ تمام سمعی کیفیات باہم بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہیں۔ بصری کیفیات، یا ذایقہ، یا لمس کی کیفیات کیسے ان کو اتنی مشابہت نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف حواس کے یک وقتی تہیج سے پیدا ہونے والی مرکب کیفیات، تقریباً تمام صورتوں میں، مذکورہ بالا معنوں میں آسانی سے تحلیل کی جا سکتی ہیں۔ تاہم ایک شئے کی ہماری شناخت بعض اوقات مختلف حواس کے تہیجات کے اجتماع پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر تم لیمونیڈ کا ایک گھونٹ لو، تو عام طور پر تم شناخت کر لیتے ہو کہ یہ لیمونیڈ ہے۔ یہاں مرکب احساسی تجربہ تمہارے لئے لیمونیڈ کی علامت ہے۔ لیکن اگر تم کسی وجہ سے مطالعہ باطن شروع کر دو، تو تم آسانی کے ساتھ ترشی اور میٹھاس، (دو کیفیات، جو زبان کے ممیز آلاتِ حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہیں) اور لیموں کی خاص بو، (ایک کیفیت، جو ناک کے آلاتِ حس سے حاصل ہوتی ہے) اور ٹھنڈک، (ایک کیفیت، جو منہ کے اندر کی مخاطی جھلی میں منتشر آلاتِ حس کے تہیج پر موقوف ہوتی ہے) کو آسانی سے منکشف کر لیتے ہو۔ تم گزشتہ تجربے کی روشنی میں ان ممیز کیفیات میں سے ہر ایک کو مرکب طبعی شئے، یعنی لیمونیڈ کے اجزائے ترکیبی کی علامت مان لیتے ہو۔ چنانچہ میٹھاس شکر کی علامت ہے، ترشی اور بو لیموں کی، اور ٹھنڈک اور لمس پانی کی۔ اسی طرح ایک ماہر موسیقی اپنے مرکب سمعی تجربے کی تحلیل کر کے جن مختلف کیفیات کو حاصل کرتا ہے، ان کو وہ مختلف باجوں کی علامت سمجھتا ہے +

ایک کیفی نمونے میں کیفیات کی یہ متعاقب تمیز، یا ان مختلف اشیا کی شناخت، جن پر یہ کیفیات دلالت کرتی ہیں، وقت چاہتی ہے۔ تاہم باوجود اس کے کہ مرکب احساسی ارتسام کی عمر چند لمحوں کی ہوتی ہے، ہم کسی نہ کسی طرح کی تمیز کر ہی لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احساسی تجربہ تہیج کے ختم ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے +

زمانی نمونے

شناخت میں مدد کا دوسرا بڑا ذریعہ احساسی ارتسامات کا تسلسل و تعاقب ہے، جس سے احساسی تجربے کا متغیر راستہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ گویا زمانی نمونہ ہے۔ چنانچہ اگر میں "غٹر غوں" کی آواز سنوں تو میرا ذہن فوراً کبوتر کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، حالانکہ صرف "غٹر غوں" یا صرف "غوں" سے یہ بات پیدا نہیں ہوتی۔ ان دونوں کیفیات کے تعاقب کے بار بار تجربے کی وجہ سے اب یہ میرے لئے ایک بامعنی کل بن گیا ہے۔ اس لئے جب مجھ کو دوبارہ یہی تجربہ حاصل ہوتا ہے تو میرا ذہن اسی پرندے کی طرف منتقل ہوتے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور میں بجا طور پر کہہ سکتا ہوں کہ اس کو سنتا یا اس کا ادراک کرتا ہوں۔ سمعی ارتسامات بالخصوص خاص خاص تسلسل میں واقع ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو اکثر حیوانات کی آوازوں اور چہچہوں میں ملتی ہے۔ ایسی مثالوں میں ہماری شناخت احساسی تجربے کی صرف کیفیت اور شدت ہی پر نہیں بلکہ کیفیات کے تعاقب، اور شرح تعاقب پر بھی موقوف ہوتی ہے۔ جب ترتیب تعاقب، اور ان پہلوؤں کے درمیان کیفیت و شدت کے تعلقات ہمارے لئے مانوس ہوتے ہیں، جن پر تجربہ کا راستہ مشتمل ہوتا ہے تو شناخت زمانی تسلسل و تعاقب سے متعین ہوتی ہے اگرچہ ہوسکتا ہے کہ متعاقب مواقع پر واقعی کیفیات بالکل مختلف ہوں۔ اس کی بہترین مثال اس وقت ملتی ہے جب ایک ہی گیت مختلف اوقات میں مختلف باجوں پر گایا جائے، اور ہم اس کی شناخت کرلیں +

احساسی تجربہ کے متعاقب پہلوؤں کا علم ایک زمانی نمونہ بناتا ہے، جو ایک شئے کی علامت بن جاتا ہے۔ اس کو بعض اوقات احساسات کا زمانی اجتماع کہتے ہیں۔ اگر ہم یہ جملہ استعمال کرتے ہیں، تو پھر ہم کو یہ خیال رکھنا چاہئے کہ ہماری مراد یہ نہیں کہ منفرد "موجود ہستیاں" یعنی "احساسات"، "مجتمع" ہوتے ہیں۔ زمانی نمونہ سمعی ادراک میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ لمسی ادراک میں بھی یہ کسی حد تک شریک ہوتا ہے، لیکن اور قسم کے ادراکات میں اس کو بہت ہی کم دخل ہوا کرتا ہے۔ یہ واقعات اس طرح بھی بیان کئے جاسکتے ہیں کہ ہم اس نمونہ کو "ایک اعلیٰ قسم کی شئے" کہیں۔ بالفاظ دگر یہ ایک ایسی شئے ہوگی، جو